УНИВЕРСИТЕТСКАЯ

БИБЛИОТЕКА

АЛЕКСАНДРА

ПОГОРЕЛЬСКОГО

С Е Р И Я

С О Ц И О Л О Г И Я

П О Л И Т О Л О Г И Я

АНРИ МИШЕЛЬ

ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА

КРИТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ ВО ФРАНЦИИ СО ВРЕМЕНИ РЕВОЛЮЦИИ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»
МОСКВА 2008

ББК 63.3(4)
Д40

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ
В. В. Анашвили, А. Л. Погорельский

НАУЧНЫЙ СОВЕТ
В. Л. Глазычев, Л. Г. Ионин, А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов

ТЕКСТ ПЕЧАТАЕТСЯ ПО ИЗДАНИЮ:
Мишель А. Идея государства. Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времени революции / Пер. П. Рождественского — М., 1909.

Д40 Мишель А. Идея государства. Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времени революции — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). — 536 с.

«Идея государства» — самая известная работа французского философа, историка государства и права Анри Мишеля (1857–1904). В этой книге он стремился выявить естественные связи учений о государстве у представителей различных направлений философской и научной мысли и различных эпох, а также связи выдвигаемых ими учений с общим развитием философии и общества в целом. В начале XX в. «Идея государства» занимала почетное место среди наиболее актуальных философских трудов и была настольной книгой для всех, кто сколько-нибудь серьезно интересовался философскими учениями о государстве. Несомненным доказательством этой популярности служит то, что за первые три года после первой публикации «Идеи государства», книга выдержала еще два издания, а всего во Франции «Идея государства» переиздавалась более десяти раз. Последнее издание вышло в свет в 2003 г. в серии «Антология французской философии». Неослабевающий интерес к наследию Анри Мишеля объясняется тем, что его внимание было сосредоточено на непреходящих проблемах — соотношении власти и свободы, прав и обязанностей личности, поиске оптимального баланса между интересами общества и составляющих его людей. Книга может быть интересна философам, историкам, политологам, а также всем, кто интересуется теорией государственного устройства и философскими взглядами на государство.

ISBN 5-91129-012-X © Издательский дом «Территория будущего», 2008

ОГЛАВЛЕНИЕ

Елена Браун. Анри Мишель и его научное наследие 10

Предисловие 23

ВВЕДЕНИЕ

Идея государства в эпоху административной монархии XVII века 30

Преобразовательная философия XVIII века и теория просвещенного деспотизма 36

I. Вольтер 37
II. Энциклопедия и Гольбах 38
III. Физиократы 41
IV. Аналогичное движение за границей: Юм, Вольф 45
V. Устойчивость этого движения идей вплоть до революции . . . 48
VI. Его характерные особенности 49

Индивидуалистическое движение в XVIII веке 52

I. Религиозный индивидуализм и американская революция . . . 52
II. Монтескье и теория политической свободы 53
III. Руссо и народный суверенитет 57
IV. Кондорсе, Кант, Фихте и философия права 64
V. Адам Смит и система естественной свободы 71
VI. Каким образом соединение этих различных элементов дает индивидуалистический тезис 74
VII. Источники индивидуалистической мысли: 78
a) Картезианское влияние 78
b) Христианское влияние 83
VIII. Моральный и политический априоризм: разбор главных возражений 84
IX. Пробелы индивидуалистического тезиса в XVIII веке 87

Каким образом индивидуалисты XVIII века понимали взаимные отношения индивидуума и государства 89

Индивидуализм и французская революция 98

Заключительные выводы 108

КНИГА ПЕРВАЯ.
ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ ПРОТИВ ПРИНЦИПА ИНДИВИДУАЛИЗМА

Глава I. Реакция во Франции 114

I. Теократы 114

II. Галлер 124

III. Дух и метод противореволюционной доктрины 129

Глава II. Реакция в Германии и Англии 134

I. Бентам и английская демократическая школа 134

II. Английская историческая школа: Берк и теория политического разума 140

III. Немецкая историческая школа: Савиньи и жизнь права . . . 144

IV. Государственная теория Гегеля 149

Глава III. Выводы из первой книги 157

КНИГА ВТОРАЯ.
ЭКОНОМИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАКЦИЯ ПРОТИВ ИНДИВИДУАЛИЗМА

Глава I. Сен-Симон и его школа 164

I. Сен-Симон 164

II. Школа Сен-Симона 182

Глава II. Религия прогресса и религия человечества 196

I. Бюше 196

II. Пьер Леру 203

Глава III. Авторитарный социализм 211

I. Луи Блан и организация труда 211

II. Первые французские коллективисты: Пеккер и Видаль 220

III. Пробуждение коммунизма: Кабе · · · · · · · · · · · · · · 224
IV. Современный и античный социализм · · · · · · · · · · · 227

Глава IV. Экономисты-диссиденты · · · · · · · · · · · · · · 228

I. Сисмонди · 229
II. Христианская политическая экономия и Вилльнев-Баржемон · · · · · · · · · · · · · · · · · · 237
III. Бланки и Бюре · 239

Глава V. Выводы из второй книги · · · · · · · · · · · · · · · 243

КНИГА ТРЕТЬЯ.
ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В XIX ВЕКЕ

Глава I. Переход индивидуализма XVIII века в XIX век · · · · · 252

I. Дестю де Траси · 252
II. Дону · 255
III. Г-жа де Сталь · 257

Глава II. Доктринеры и либералы · · · · · · · · · · · · · · · 259

I. Ройе Коллар · 259
II. Бенжамен Констан · 265

Глава III. Демократическая школа · · · · · · · · · · · · · · · 279

I. Токвиль · 279
II. Ламартин · 286
III. Метафизика демократической школы · · · · · · · · · · · 293

Глава IV. Ортодоксальные экономисты · · · · · · · · · · · · · 296

I. Ж.-Б. Сэй и Росси · 296
II. Дюнуайе · 298
III. Бастиа · 301
IV. Постулаты ортодоксальной школы · · · · · · · · · · · · 309

Глава V. Либеральная школа и уклонение индивидуализма · · · 315

I. Отрицательные взгляды либеральной школы · · · · · · · · 315
II. Преобладание экономических аргументов; дискредитирование естественного права · · · · · · · · · · · · · · · · · · 218
III. Новая формула урезанного индивидуализма · · · · · · · · 321

Глава VI. Парадокс индивидуализма · · · · · · · · · · · · · 323
I. Фурье · 323
II. Прудон · 338
Глава VII. Выводы из третьей книги · · · · · · · · · · · · · 354

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ. ГОСУДАРСТВО И ИНДИВИДУУМ ПЕРЕД СУДОМ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава I. Политические и социальные тезисы Огюста Конта · · 363
I. Социальная физика · · · · · · · · · · · · · · · · · · · 364
II. Приложение социальной физики к политике · · · · · · · · 372
III. Экономические взгляды Конта · · · · · · · · · · · · · · 378
IV. История мысли Конта и ее средство с предшествующими направлениями · 381
Глава II. Современная социология · · · · · · · · · · · · · · 388
I. Естественная история обществ · · · · · · · · · · · · · · 388
II. Положительная наука о нравственности · · · · · · · · · · 400
III. Выводы · 405
Глава III. Научный социализм · · · · · · · · · · · · · · · · 406
I. Утопический и научный социализм · · · · · · · · · · · · 406
II. Основные тезисы коллективизма · · · · · · · · · · · · · 408
III. Общество будущего · · · · · · · · · · · · · · · · · · · 416
IV. Индивидуум и государство согласно научному социализму · · · 421
V. Историческое происхождение и логическая ценность коллективистических тезисов · · · · · · · · · · · · · · · 426
Глава IV. Выводы из четвертой книги · · · · · · · · · · · · 433

КНИГА ПЯТАЯ. СОВРЕМЕННЫЙ КРИЗИС СОЦИАЛЬНЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕЙ

Глава I. Смешение и несогласованность принципов · · · · · · 440
I. Пример, взятый из сочинений Лепле · · · · · · · · · · · 440
II. Примеры, взятые у школы историков: Тэн и Ренан · · · · · · 444

III. Пример, взятый у позитивизма: Литтре · · · · · · · · · 449
IV. Примеры, взятые из современной социологии · · · · · · 453
V. Пример, взятый у научного социализма: Б. Малон · · · · · 456
VI. Примеры, взятые у самого индивидуализма · · · · · · · 460
VII. Выводы · 463

Глава II. Разложение индивидуализма и успехи государственного социализма · · · · · · · · · · · · · · · 465

I. Каким образом либералы способствуют разложению индивидуализма · · · · · · · · · · · · · · · · · · 466
II. Каким образом способствуют этому экономисты · · · · · · 469
III. Каким образом способствует этому демократическая школа · · 472
IV. Государственный социализм и его французский предшественник — Дюпон Уайт · · · · · · · · · · · · 473
V. Государственный социализм — лишь возвращение к просвещенному деспотизм · · · · · · · · · · · · · 478

Глава III. Сознание современного кризиса: Фулье и Ренувье · · 481

I. Эклектизм Фулье · · · · · · · · · · · · · · · · · · 481
II. Ренувье и требования логики · · · · · · · · · · · · · 492

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. РЕЗУЛЬТАТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ. ТОЧНЫЕ ГРАНИЦЫ ПРОБЛЕМЫ. ОЧЕРК ЕЕ РЕШЕНИЯ · · · · · · · · · · · · · · · · · 515

I. Чему учит нас история идеи государства · · · · · · · · 515
II. Какие элементы решения дает нам эта история · · · · · · 523
III. О том, что должен быть сделан свободный выбор между гипотезами свободы и необходимости, для которого история может дать предварительные указания, но которого не может выполнить · · · · · · · · · · · · · · · · · · · 252
IV. Расширение идеи справедливости · · · · · · · · · · · 526
V. Очерк социально-политических применений такой идеи справедливости · · · · · · · · · · · · · · · · · · 530
VI. Характер указанного решения · · · · · · · · · · · · · 533

ЕЛЕНА БРАУН

АНРИ МИШЕЛЬ И ЕГО НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ

«Идея государства» — самая известная работа французского философа Анри Мишеля (1857–1904). В начале XX в. эта книга занимала почетное место среди наиболее актуальных философских трудов. Одним из главных событий духовной жизни того времени был спор между сторонниками индивидуалистической и социалистической философии. Первые утверждали безусловные приоритет личности, вторые говорили о главенстве государства и общества. А. Мишель выступил на стороне индивидуалистов, он высказал свой взгляд на причины упадка индивидуализма и предложил пути преодоления этого кризиса. Труд Анри Мишеля широко обсуждался не только философами-индивидуалистами и их противниками. «Идея государства» была фактически настольной книгой для всех, кто сколько-нибудь серьезно интересовался философией.

Несомненным доказательством этой популярности может служить тот факт, что за первые три года после публикации «Идеи государства», книга выдержала еще два издания. Уже в 1903 г. труд Анри Мишеля был переведен на русский язык, а в 1909 г. переиздан в серии «Библиотека для самообразования». Издатели этой серии подчеркивали, что для публикации были отобраны только книги, дающие необходимый минимум познаний, без усвоения которого ознакомление с соответствующим разделом науки нельзя считать удовлетворительным.

Идеи Анри Мишеля продолжают оставаться значимой частью наследия индивидуалистической философии. Во Франции «Идея государства» переиздавалась более десяти раз. Последнее издание вышло в свет в 2003 г. в серии «Антология французской философии». Неослабевающий интерес к философии Анри Мишеля объясняется тем, что его внимание было сосредоточено на непреходящих проблемах — соотношении власти и свободы, прав и обязанностей личности, поиске оптимального баланса между интересами общества и составляющих его людей.

* * *

Творческая биография Анри Мишеля представляет собой прекрасный пример карьерных успехов, прижизненной, а не посмертной известности. Анри Мишель родился в 1857 г. в Лионе. С раннего детства он проявлял интерес к двум наукам — философии и истории. Анри Мишель блестяще окончил школу. В 1877 г. он поступил в одно из самых известных и престижных учебных заведений Франции — Высшую педагогическую школу, директором которой был патриарх французской исторической науки — Фюстель де Куланж (1830–1889). А. Мишель был одним из лучших студентов не только своего философского факультета, но и всей школы. После окончания этого учебного заведения в 1881 г. Фюстель де Куланж предложил ему временно исполнять обязанности секретаря этого учебного заведения, т. е. фактически своего помощника. В это же время Анри Мишель начинает читать лекции по философии в двух высших учебных заведениях — лицее Людовика Святого в Париже и лицее в Бурже.

Еще в студенческие годы Анри Мишель увлекается изучением идей одного из метров французской философии — Шарля Бернара Реньвуе (1815–1903). Философские воззрения Ренувье прошли долгий путь — от идей, близких к социализму, до идеализма и продолжения философских построений Канта. Почти такую же трансформацию претерпели и взгляды самого А. Мишеля. Начав с увлечения так называемой «единой положительной наукой» и философией позитивизма, Анри Мишель постепенно приходит к ее отрицанию. Он становится приверженцем идеализма и индивидуализма, признанным учеником и продолжателем идей Ренувье.

В 1885 г. Анри Мишель занимает должность штатного преподавателя лицея Людовика Святого, а в 1886 г. появляется его первая монография — «Индивидуализм Стюарта Милля».[1] Анри Мишель не ограничивается простым анализом воззрений этого английского философа. Подчеркивая роль Джона Стюарта Милля (1806–1873) как основателя позитивизма, А. Мишель отмечает синкретический характер его учения и прослеживает влияние на его философию целого ряда концепций: в первую очередь философии Сен-Симона, демократической школы, Токвиля и идеологов революции 1848 года. А. Мишель находит, что под влиянием указанных идей экономические взгляды Стюарта Милля претерпели значительную трансформацию — от индивидуализма к выводу о необходимости предоставить государству самое широкое участие в экономической жизни.

[1] Michel Henry. De Stuarti Millii individualismo. P., 1886.

1890 г. можно считать началом нового этапа в научной деятельности и карьере Анри Мишеля. Осенью этого года он подает в Министерство образования Франции прошение о предоставлении отпуска для написания докторской диссертации. Результатом этой работы стала опубликованное в 1895 г. фундаментальное исследование «Идея государства: Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времен революции».[2] Докторская диссертация А. Мишеля вызвала самый широкий резонанс, сделавшись одним из самых популярных философских произведений того времени.

В том же году Анри Мишель получает звание доцента в лучшем французском университете — Сорбонне, где он начинает читать курс лекций по истории политических учений. Уже в 1896 г. выходит в свет второе издание «Идеи...», идентичное первому. В 1898 появляется третье издание «Идеи государства», с доработанными примечаниями и исправленными типографскими ошибками. Именно оно становится эталоном для всех последующих публикаций.

В последние годы своей жизни Анри Мишель все больше интересовался историей государства и права, историей политических учений. В 1903 г. Мишель активно включается в работу по созданию «Общества изучения истории революции 1848 г.» (Société d'histoire de la révolution de 1848). Первоначальный проект создания «Общества...» принадлежал известному французскому историку и политическому деятелю, участнику Парижской коммуны 1871 г., Жоржу Франсуа Ренару. В начале 1903 г. Ж. Ренар выступил с инициативой создания объединения, которое могло бы сосредоточиться на исследовании Второй республики во Франции (1848–1851) и революций XIX в. К тому времени в Сорбонне уже существовало влиятельное «Общество изучения современной истории», и проект Ренара предусматривал выделение из него более узкого круга исследователей. Несмотря на очевидный недостаток работ по политической истории Франции времен Второй республики, этот замысел не встретил широкой поддержки академического сообщества. Дело в том, что Ренар был в гораздо большей степени политиком, чем историком. При всей своей эрудиции он был далек от требований академической науки. Предложенный им проект подразумевал создание чего-то среднего между политическим клубом и научным объединением.

С приходом Анри Мишеля ситуация радикально изменилась. А. Мишель в значительной степени переработал проект создания «Обще-

[2] L'Idée de l'État. Sur l'histoire des théories politiques et sociales depuis la Révolution, Paris, Hachette, 1895.

ства...», четко определил будущий объект исследований, и, наконец, жестко высказался за то, что основу «Общества изучения революции 1848 г.» должны составить не политики, а профессиональные историки. Несмотря на заметное несходство характеров и интересов, А. Мишель и Ж. Ренар прекрасно дополняли друг друга. Анри Мишель был довольно резок в суждениях и придерживался республиканских взглядов, Жорж Ренар, напротив, слыл мастером компромиссов и убежденным социалистом; первый был воплощением «научного духа», второй — «духа демократического». Обязанности были поделены соответствующим образом. Анри Мишель взял на себя общее руководство и занял пост ответственного секретаря, Жорж Ренар занялся популяризацией работы «Общества...», возглавив его журнал.

Необходимо отметить, что Анри Мишель не только проделал громадную организационную работу, он также выдвинул собственную концепцию революции 1848 г. Мишель трактовал эту «вторую французскую революцию» как кульминационный этап истории Франции XIX в., своего рода апогей борьбы французов за демократию. Современные французские историки подчеркивают, что точка зрения Анри Мишеля стала основой для одной из самых распространенных суждений о революционных событиях 1848 г.

24 февраля 1904 г. Анри Мишель, несмотря на тяжелую хроническую болезнь, председательствовал на официальном учредительном собрании «Общества...». На тот момент оно было сравнительно небольшим и насчитывало всего 32 члена. В настоящее время «Общество изучения революции 1848 г.» является одним из наиболее влиятельных исторических объединений Франции.

Ранняя смерть не позволила Анри Мишелю развить свои идеи. Он скончался в декабре 1904 г. в Париже на сорок седьмом году жизни. А. Мишель был не просто уважаемым ученым, его работы в значительной степени опередили свое время, став образцом междисциплинарных исследований. Мишель всегда воспринимал себя как философа, но его труд оказал заметное влияние еще на одну область знаний — историю политических учений.

* * *

Анри Мишель был приверженцем философского направления, известного как индивидуализм. В конце XIX в., когда Анри Мишель писал свой главный труд — «Идея государства. Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времен революции» — индивидуалистическая философия переживала глубокий кризис. Если во второй половине XIX в. индивидуализм, проповедуе-

мый столь видными философами, как И. Бентам, Дж. С. Милль, А. Токвиль был господствующим философским течением, то в конце столетия эти построения во многом утратили популярность. Основными противниками индивидуалистов стали коллективисты, а основным предметом спора — вечная проблема о том, что важнее: интересы общества или интересы отдельного человека.

По-видимому, обострение философских дискуссий было связано с общим кризисом мировоззрения конца XIX — начала XX в. По всей Европе в это время шло, если можно так выразиться, «брожение умов», высказывались самые разные идеи относительно дальнейшего развития общества. Социалисты (в исходном, западном понимании этого слова) говорили о необходимости вмешательства государства в экономическую сферу для того, чтобы обеспечить равенство прав и возможностей. Индивидуалисты, напротив, утверждали, что любое усиление государственной власти влечет за собой только отрицательные последствия.

«Идея государства» Анри Мишеля явилась своеобразным ответом на духовный кризис рубежа веков. Популярность этой книги во многом была вызвана тем, что она открыла целую серию публикаций подобного рода. Выступление А. Мишеля можно считать условным началом оживленных дискуссий об индивидуализме и коллективизме. В начале XX в. появляется целый ряд работ, посвященных анализу причин кризиса индивидуалистической философии. Во Франции это исследование Альберта Шатца «Индивидуализм экономический и социальный»,[3] в России — «Очерк развития индивидуалистического направления в истории философии государства» Л. Н. Фатеева.[4] Противостояние индивидуализма и коллективизма рассматривается как основное содержание истории в трудах известнейших философов: Э. Дюркгейма, К. Поппера, П. Сорокина, К. Ясперса. Анри Мишель не просто предвосхитил эти дискуссии, его исследование заняло почетное место в истории философии рубежа XIX-XX вв.

Работая над «Идеей государства», посвященной последовательному восстановлению истории индивидуалистической философии середины XVIII — конца XIX вв., А. Мишель видел свою основную задачу в том, чтобы выяснить как столь плодотворная, на его взгляд, философская система могла потерпеть поражение в борьбе с коллективизмом.

[3] Albert Schatz. L'individualisme economique et social. Ses origines, son evolution, ses formes contemporaries. Paris, 1907.

[4] Фатеев Л. Н. Очерк развития индивидуалистического направления в истории философии государства. Харьков, 1907.

Рассуждая на эту тему, А. Мишель идет гораздо дальше простого ответа на вопрос о причинах упадка индивидуализма. Не довольствуясь привычными, устоявшимися определениями, он пересматривает, казалось бы, сложившиеся постулаты и приходит к совершенно новым выводам. Прежде всего, философ высказывает свой собственный взгляд на проблему возникновения индивидуализма. По мнению Анри Мишеля, возникновение индивидуалистической философии следует отнести к эпохе Просвещения, а первая внятная формулировка ее идей была предпринята уже в эпоху Французской революции.

Необходимо отметить, что современная философия смотрит на проблему возникновения индивидуализма несколько иначе. В настоящее время предполагается, что этико-философские взгляды, содержащие идеи индивидуализма, высказывались еще в античную эпоху, начиная с Демосфена, Эпикура и софистов. Непосредственно индивидуализм как сложившееся философское течение формируется на рубеже XVIII–XIX столетий, т. е. позднее, чем полагал Анри Мишель.

Иначе, чем современные философы, Мишель рассматривает и проблему сущности индивидуалистической философии. Для А. Мишеля подлинный индивидуализм заключается не только и не столько в приоритете интересов индивидуума над коллективными и институциональными, сколько в отстаивании максимальной творческой и иной свободы человеческой личности. Уникальность позиции Анри Мишеля состоит в том, что, по его мнению, интересы отдельного человека и государства отнюдь не противоречат друг другу. Иными словами, в отличие от большинства философов-индивидуалистов, А. Мишель не считает ослабление государственной власти залогом полного развития человеческой личности.

Историю индивидуализма Анри Мишель также воспринимает иначе, чем большинство его современников. Настоящий, действительно плодотворный индивидуализм он находит в философии Просвещения; построения второй половины XIX в., напротив, представляются ему искажением этого учения.

На этом утверждении А. Мишеля имеет смысл остановиться более подробно. В философии французского Просвещения Анри Мишель видит уникальное внимание к личности каждого человека, признание его естественных прав и равенства всех людей. По его мнению, эта эпоха стала временем пробуждения индивидуальностей. А. Мишель подчеркивает, что индивидуалисты XVIII в. не усматривали никакого противоречия между правами человека и интересами государства. Просветители, также как и деятели Французской революции, не виде-

ли ничего невозможного в том, чтобы провозглашать права индивидуума и пользоваться авторитетом государства для признания и освящения этих прав. Французская революция последовательно и успешно применяла как крайний индивидуализм, так и крайнюю государственность.

Первую половину XIX в., по мнению Анри Мишеля, можно считать временем реакции против Революции и против связанного с ней индивидуализма. А. Мишель сближает учение теократов, Гегеля и первых социалистов на том основании, что все они отстаивали необходимость усиления государства. Так, социалисты приглашали власть пересмотреть условия труда и вмешаться в распределение богатств. Это вызвало новое пробуждение индивидуалистической философии.

Однако, философские идеи второй половины XIX в. получают уже совершенно иной характер. Этот новый индивидуализм, представленный в трудах Бенджамена Констана, Токвиля, Ламартина, Дюнуайе, в либеральной философии, возник как ответ на чрезмерно преувеличивавшие роль государства концепции. Он опирался на отрицание государства, установлению антитезы между властью и человеком. Наибольшее ограничение роли государства стало рассматриваться как характерный признак индивидуализма. Одну из причин возникновения философского антагонизма между человеком и государством А. Мишель видит в общем направлении развития философской мысли в указанный период. Если в глобальных построениях философы рассуждают о противоречии тела и духа, материи и сознания, то на уровне политических идей это приводит к возникновению антитезы человек—государство.

Анри Мишель полагает, что индивидуализм второй половины XIX в. вырождается в свою противоположность, а именно в эгоизм. Иными словами, Анри Мишель приходит к выводу о том, что индивидуализм французского Просвещения и индивидуализм конца XIX в.—вещи совершенно разные. Он призывает вернуться к изначальному пониманию индивидуализма, предложенному философией XVIII в. Именно в этом он видит единственно возможный выход для индивидуалистической философии.

Направление дальнейшего развития индивидуализма, по мнению Анри Мишеля, было намечено его учителем—Шарлем Ренувье. Именно его философию Мишель считает идеальной программой для построения справедливого общества. Основой для этой справедливости должна стать идея правового государства, т. е. власти, построенной на обязательном для всех соблюдении правовых норм. Ш. Ренувье был горячим сторонником защиты частной собственности и невмеша-

тельства государства в дела граждан до тех пор, пока их деятельность не наносит ущерб общим интересам. Ренувье подчеркивал, что именно частная собственность лучше всего соответствует природе человека и является самой надежной гарантией свободы. Коммунизм, по его мнению, полностью равнозначен рабству.

Необходимо подчеркнуть, что Ренувье, как и его ученик А. Мишель, настаивал на том, что философия может указать обществу лишь приблизительный путь развития, цель, к которой необходимо двигаться, а не средства, которыми эта цель может быть достигнута. Вмешательство философов в политику, по мнению Ренувье, может быть столь же пагубным, как и вмешательство государства в экономику.

Таким образом, Анри Мишель настаивает не просто на возвращении к индивидуализму XVIII в.; он говорит о необходимости движения вперед в направлении, намеченном философией Ш. Ренувье.

Рассуждая о противниках индивидуалистической философии — социалистах — А. Мишель отмечает столь же существенные различия между современным ему социализмом и формами этого учения, идущими от классической древности. Он подчеркивает, что социализм начал с утверждения права общины распоряжаться человеком по своему желанию, а закончил правом индивидуума на общину, обязанную заботиться о его нуждах, т. е. фактически пришел к своей противоположности. Иными словами, идеи социалистов конца XIX в. кажутся А. Мишелю гораздо более сбалансированными, чем воззрения их предшественников. Основным недостатком социализма, с точки зрения Мишеля, является то, что это учение не видит принципиальной разницы между двумя формами удовлетворения потребностей: через рост свободы и связанных с ней благ или через все большее расширение власти. Сам Мишель полагает, что усиление государственной власти может привести только к закрепощению человека, что, в конечном итоге, равнозначно игнорированию его духовных интересов.

Как это бывает с любым по-настоящему глубоким исследованием, труд А. Мишеля по-разному оценивается современниками и потомками. Для конца XIX — начала XX в. самой значимой была та часть его работы, в которой А. Мишель рассуждал о причинах кризиса индивидуализма и возможных путях преодоления этих трудностей. Именно ее цитировали, с ней спорили, или, наоборот, соглашались ведущие философы того времени.

В наши дни проблема противостояния коллективизма и индивидуализма представляется уже не столь актуальной. История XX в. внесла более чем существенные коррективы в понимание этих терминов. Так, чрезвычайно популярные в начале XX столетия социалистиче-

ские идеи были практически полностью дискредитированы тоталитарными режимами.

Для современных исследователей гораздо более интересной становится очерк истории идеи государства, предложенный Анри Мишелем, его уникальный взгляд на историю политических и правовых учений. Необходимо подчеркнуть, что динамика развития идеи государства в труде А. Мишеля оказывается совершенно иной, не совпадающей с историей философии индивидуализма. В развитии индивидуализма А. Мишель видит постепенное угасание подлинного индивидуалистического духа, возродившегося только в построениях Шарля Ренувье. В истории форм государственности, напротив, отмечается несомненный прогресс.

Анри Мишель выстраивает своего рода лестницу форм государственного устройства Франции с конца XVII до конца XIX в. Оценка этих режимов напрямую зависит от степени их демократичности — чем больше прав и свобод предоставляет конкретная форма государственного устройства, тем выше она стоит в глаза А. Мишеля.

Политический режим, существовавший во Франции в конце XVII в., А. Мишель называет административной монархией. В этот период власть короля ничем не ограничена, кроме его выгоды и обязательств перед богом. Частные лица совершенно бесправны, при этом господствующая философия лишает их права на восстание.

Следующей формой государственного устройства, охарактеризованной Анри Мишелем, является просвещенный абсолютизм, или, как его называет сам Мишель, просвещенный деспотизм. По мнению А. Мишеля, эта форма мало чем отличается от административной монархии, т. к. деспот, даже руководствующийся просвещенными принципами, всегда остается деспотом.

Огромный интерес представляет высказанная Мишелем оценка Французской революции. Он подчеркивает, что в истории революции 1789–1793 гг. следует четко различать дух преобразований и те средства, которыми эти преобразования осуществлялись. Эмоциональный порыв, вызвавший Революцию, кажется Мишелю прекрасным. Он пишет о «необоримом стремлении к освобождению индивидуальностей», стремлении «призвать как можно больше людей к индивидуальной жизни». На его взгляд, Революция может рассматриваться как воплощение индивидуалистического духа, как его высшее проявление. В то же время средства, к которым прибегали революционеры, представляются Мишелю недостойными. Этот философ был убежденным противником насилия, поэтому революционный террор воспринимался им как серия беззаконий, при помощи которых люди, захватившие власть, старались ее удержать.

Важнейшей характеристикой революционной эпохи для А. Мишеля была абсолютизация идеи общественного договора. Он подчеркивает, что во Франции конца XVIII в. устройство безупречного общества представлялось простой алгебраической задачей, для решения которой было достаточно тщательно взвесить статьи договора общества и власти и проследить за выполнением этого соглашения.

Режим Реставрации (1814–1830) и так называемой Июльской монархии (1830–1848) представляется Мишелю единым целым. В политическом плане он трактуется как своеобразная смесь административной монархии XVII в., просвещенного абсолютизма и индивидуализма времен Революции. Самым важным событием этого периода для Анри Мишеля стало заключение Хартии 1814 г. После поражения Наполеона из эмиграции во Францию вернулся ближайший родственник казненного Людовика XVI — Людовик XVIII. Перед тем как он ступил на французскую землю, ему была предложена хартия, утверждавшая существование парламента, цензовое избирательное право и гражданские свободы, т. е. был заключен договор между правителем и народом. Не менее важным А. Мишель считает подтверждение этой хартии в 1830 г. после смены династии.

Революция 1848 г. оценивается Мишелем как кульминация борьбы общества за свои права, а воцарение Наполеона III в 1851 г. — как национальная катастрофа. Вину за это событие Анри Мишель возлагает на философов и общественных деятелей, неосмотрительно проповедовавших безразличие к формам государственной власти.

Режим Третьей республики (1870–1940), установившийся после свержения потомков Наполеона, представляется Мишелю оптимальным. Он с гордостью говорит об установлении всеобщего избирательного права, о завершении промышленной революции, повышении уровня образования французов и т. д.

Таким образом, в истории французского политического строя, в истории идеи государства на протяжении XVII–XIX вв. Анри Мишель видит постепенный прогресс, прерывавшийся двумя периодами возвращения к отжившим государственным формам — Реставрацией и правлением потомков Наполеона. Будущее представляется А. Мишелю как неуклонный рост демократии и создание наиболее благоприятных условий для развития каждого человека.

Традиционно индивидуалистическая философия ассоциируется с пессимизмом. В отношении большинства философов-индивидуалистов это утверждение оказывается верным. Так, А. Токвиль говорит о враждебности общества, единственным выходом из которого является замыкании человека в кругу родных и близких. Однако, индиви-

дуализм Анри Мишеля вполне может быть назван оптимистическим. Несмотря на кризис индивидуализма, Мишель говорит не о его будущем возрождении; наивысшее воплощение индивидуалистической философии он находит в трудах своего учителя и современника; наконец, политический строй Франции начала XX в. кажется ему гораздо более предпочтительным, чем все ранее существовавшие формы. По-видимому, этот оптимизм стал одной из причин популярности идей Анри Мишеля.

* * *

В заключение хотелось бы сказать несколько слов о судьбе наследия Анри Мишеля в России. Как было отмечено выше, в начале XX столетия идеи Анри Мишеля были известны большинству образованных россиян, а «Идея государства» пользовалась огромной популярностью. Так, в хрестоматийном труде выдающегося русского юриста и философа П. И. Новгородцева (1866–1924) «Введение в философию права. Кризис современного правосознания» Анри Мишель оказывается единственным французским индивидуалистом, взгляды которого анализируются подробно.

С приходом к власти большевиков ситуация не могла не измениться. В советский период истории нашей страны философия была, пожалуй, самой политизированной наукой. Индивидуализм был не просто объявлен «буржуазным течением», он фактически находился под запретом. Красноречивым свидетельством этого является отсутствие статьи «индивидуализм» в советских философских энциклопедиях.

В начале XXI в. в орбиту русской культуры возвращаются многие забытые имена, среди них и имя Анри Мишеля. Настоящая публикация призвана вновь ознакомить русскоязычных читателей с учением этого философа. Идеи А. Мишеля интересны не только как часть истории философии, они позволяют по-новому взглянуть на многие современные проблемы. Анри Мишель рассуждает о чрезвычайно злободневных для современной России вещах — о степени вмешательства государства в экономику, общественном неравенстве, о плюсах и минусах демократии.

ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА

Октаву Грэару, члену Французской академии
и Академии моральных и политических наук,
в знак любви и уважения,
А. М.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Об индивидууме и его правах, о государстве и его роли, а также о целях социальной и политической жизни некоторые великие умы XVIII века составили себе такое понятие, которое можно назвать новым, хотя большая часть его составных элементов очень стара, это — понятие индивидуалистическое. Для французской революции оно служило обильным источником вдохновения; затем наступила страшная реакция, последствия которой чувствуются до сих пор. Как же могло случиться, что индивидуалистическая концепция, столь плодотворная и, по существу своему, освободительная, потерпела жестокое, почти окончательное поражение? По первоначальному замыслу автора, настоящая книга и должна была ответить только на этот вопрос.

Чтобы ответить на него, нужно было припомнить историю реакции против принципов французской революции и параллельно с ней историю тех усилий, при помощи которых индивидуализм пытался защищаться. Занявшись, таким образом, изучением доктрины, исповедуемой ныне под именем индивидуализма, я скоро заметил, что она представляет лишь отдаленное сходство с возвышенной доктриной XVIII века. Последняя, как это видно будет из *Введения*, в подлинниках представляется далеко не в том свете, какой придают ей многочисленные популярные сочинения, слишком часто составленные небрежно или с пристрастием.

В то самое время, как открываются заметные различия между современным индивидуализмом и индивидуализмом XVIII века, выясняются другие различия, тоже весьма значительные, между новейшими формами социализма и его прежними формами, идущими по прямой линии от классической древности. Становится очевидным после этого, что некоторые из наиболее спорных вопросов нашего времени возникли вследствие незнания или по недоразумению. Вот наиболее яркий пример, связанный с животрепещущими вопросами нашего времени: социализм нужно защищать, а индивидуализм оспаривать, опираясь совсем не на те основания, какими принято пользоваться, и не в тех пунктах, которые обыкновенно являются пунктами нападения или обороны.

Хотя главное содержание этой книги и составляет история идеи государства во Франции в XIX веке, история, осложненная иноземными влияниями, которые я старался отмечать, избегая, однако, излишних подробностей, тем не менее скоро бросится в глаза, что она не является ее единственным предметом. Автор не столько старался изложить по порядку следующие друг за другом учения теократов или Сен-Симона, Огюста Конта или Токвиля, сколько найти естественную связь между этими теориями и отношение их к общему движению философских идей. Это стремление объясняет и, если я не ошибаюсь, оправдывает примененный мною метод. Результаты работы каждой школы и каждого писателя я разделял на две части, относя к первой все то, что принадлежит лично им, является для них характерным и оригинальным, а ко второй — все заимствованное, унаследованное или просто повторенное с чужих слов. Поэтому справедливо можно назвать главу о Конте неполной, если не прочесть сначала главы о Сен-Симоне. Точно так же, прежде чем открывать страницы, где говорится о научном социализме, нужно прочесть те, где идет речь о Прудоне, о Фурье и о первых французских коллективистах.

Я не ограничиваюсь здесь только изучением идеи государства, я рассматриваю эту идею также в отношении к политическим системам: великий грех людей в глазах отрицающих возможность какой-либо связи абстрактной мысли с общественными движениями и переменами в общественных учреждениях. Последний взгляд нигде в настоящей книге прямо не опровергается, но при чтении не трудно будет заметить, что косвенное опровержение его находится на каждой ее странице.

Когда я начал свой труд, я находился, подобно многим, под живым впечатлением так называемого «научного» метода и метафизического реализма, которые так странно уживаются рядом во многих новейших произведениях. Я верил в социальный организм и в совокупность понятий, обыкновенно соединяемых с этим представлением. Индивидуализм казался мне устарелой доктриной; моральный и политический априоризм философов XVIII века — ошибочным и по заслугам дискредитированным методом.

Внимательное изучение предмета изменило этот взгляд. Я увидел, что неудобства априорного метода зависят не столько от его природы, сколько от его неправильного применения, так как им пользуются не только для определения целей социальной жизни, для чего он вполне пригоден, но и для определения средств к достижению этих целей, для чего он совершенно не пригоден. Я увидел также, что индивидуализм, воды которого текут теперь таким мутным потоком, чист

в своем источнике. Наконец, я понял, что теория социального организма, которой мы так легко доверяем, оказывает влияние на наши умы только благодаря своей связи с другими положениями общей философии, точно так же не доказанными и родственными антинаучной концепции «единой положительной науки». Констатировать происхождение этой иллюзии значило от нее освободиться.

Скажут, что это излюбленная точка зрения Ренувье. Я не могу высказать, насколько я обязан этому маститому философу и как он помог мне разобраться в моих собственных мыслях. Я не настаиваю на этом более только из опасения показаться неблагодарным, пытаясь определить, т. е., по точному смыслу слова, ограничить роль этого влияния.

Здесь мои пояснения кончаются. Их можно извинить тем, что автору нелегко решиться опубликовать результаты продолжительного труда, не попытавшись путем нескольких предварительных указаний облегчить им доступ к умам, которые стремятся внести ясность в свои идеи, касающиеся трудных и неустойчивых вопросов. Об этих честных умах я думал во время своей работы, им я и предлагаю ее результаты.

ВВЕДЕНИЕ

Идея государства в эпоху административной монархии XVII в. – Преобразовательная философия XVIII в. и теория просвещенного деспотизма. – Индивидуалистическое движение XVIII в. – Как индивидуалисты XVIII в. понимали отношения индивидуума к государству. – Индивидуализм и французская революция. – Выводы

Каким образом во Франции от идеи государства, усвоенной современниками Людовика XIV, пришли к той идее государства, которая была у деятелей революции, и в чем именно заключается различие этих понятий; каково было происхождение, различные выражения и существенные черты индивидуалистического движения XVIII века; в какой мере вдохновлялась им французская революция; в каком положении находилась проблема взаимных отношений индивидуума и государства к началу XIX столетия — таково естественное содержание этого *Введения* и необходимый порядок разбираемых в нем вопросов.

Придется напомнить общеизвестные факты: мы удержались от желания обойти их молчанием, стремясь внести в доказательства возможно большую ясность. Придется вкратце указать факты, менее известные, которые, по-видимому, требовали бы детальных пояснений; мы воздержались от этих пояснений, чтобы не увеличивать чрезмерно ту часть книги, которая во всяком случае является только вступлением. Впрочем, мы старались приводить только те известные факты, без которых никак нельзя было обойтись и не выдвигать ничего нового, что не опиралось бы на доказательства.

ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА В ЭПОХУ АДМИНИСТРАТИВНОЙ МОНАРХИИ XVII ВЕКА

Ход событий и самое течение национальной истории определили во Франции постоянное усиление королевской власти, которая в эпоху административной монархии XVII века становится почти единственным двигателем всей системы[1].

Автор *Происхождения общественного строя современной Франции* подверг анализу понятие о государстве, существовавшее в уме человека того времени[2].

Он нашел в этом понятии три различных элемента: римский — перенесение верховной власти на государя; христианский — государь — представитель Бога на земле[3]; феодальный — государь — всеобщий сюзерен, настоящий собственник имущества своих вассалов, которым они владеют только на правах пользования (domaine utile)[4]. На практике, как и в теории, государство сливается с государем, воплощается в нем[5]. Если власть государя и не произвольна, то во всяком случае она ничем не ограничена, кроме его собственной выгоды[6] или его личных

[1] См. у Hanotaux. *Histoire du cardinal de Richelieu* (Кн. II. Гл. II, III и выводы), как «двенадцать веков старого порядка трудились над созданием современной французской нации путем реставрации идеи государства» (С. 241).

[2] Taine. *Origines de la France contemporaine, le Régime moderne* (Т. I. С. 160 и след.). — Ср. A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (Т. I. С. 11 и след.).

[3] Bossuet. *Politique tirée de l'Ecriture sainte* (Кн. IV. Гл. 1. Пол. 3) доходит до того, что говорит: «Они — боги и некоторым образом обладают независимостью божества».

[4] Ср. эдикт Людовика XIV в августе 1692 г. *Anciennes lois françaises* (Т. XX. С. 165).

[5] Bossuet. *Politique* (Кн. IV. Гл. I. Пол. 1).

[6] Bossuet. *Cinquième Avertissement aux Protestants* (Сочинения. Изд. Besançon. Т. XI. С. 160 и 161). См. заглавие 56 главы (*Cinquième Avertissement*): «Взаимный интерес государей и народов установляет самую естественную границу власти».

обязанностей по отношению к Богу. Боссюе предписывает королям доброту, кротость, попечение о слабых, но все это как религиозные обязанности[7]; и говорит он так не потому только, что сам священник: несомненно, он выражает общее мнение своих современников.

Таково представление о государстве у его членов. А как само государство смотрит на себя? В каком направлении обыкновенно действует? Какие задачи преследует?

Первою, если не единственною своею задачею государство ставит сохранение и увеличение своего могущества. Государь стремится одновременно к расширению своей власти внутри государства и к увеличению национальной территории как гарантии независимости от соседей и средства преобладания в христианском мире. Поэтому-то армия и налоги, эти главные орудия для доставления внешнего и внутреннего могущества, составляли в течение веков важнейший предмет забот государей и как бы центр их политики[8]. Теоретики государства, считавшие силу источником всех без исключения правительств — это общее мнение Бодена, Гоббса и Боссюе, — были только последовательны, когда превозносили ее как наилучшее средство для их поддержания.

Все прочие задачи подчинены или даже принесены в жертву усилению могущества. Поэтому государство предоставляет церкви не только заботу о душах, но также заботу о просвещении и в значительной степени о бедных. Моральной, идеальной стороной жизни своих подданных государь интересуется мало или, выражаясь точнее, интересуется ею настолько, насколько этого требуют угрызения совести и заботы о собственных безопасности и величии. Людовик XIV преследует протестантов не только потому, что считает это исполнением долга, но и потому, что ересь кажется ему ферментом брожения в королевстве, а единство веры — наилучшей гарантией единства закона. Он вмешивается в вопросы веры и становится теологом для того, чтобы ограничить папскую власть и жить у себя полным господином. Правда, во Франции существует государственная религия; но в этом соглашении между государством и церковью государство получает во всяком случае не менее, чем дает. Исповедуя католицизм, государство, по сильному выражению одного писателя, «не столько служит религии, сколько пользуется ею для себя»[9].

Тюрго гораздо позже, но все еще в духе легистов и великих администраторов монархии, исследовавший условия, на которых государ-

[7] Bossuet. *Politique* (Кн. III. Гл. I. Пол. 1).

[8] Holtzendorff. *Principien der Politik* (Berlin, 1869. С. 223).

[9] Lamennais. *Des progrès de la Révolution* (С. 199).

ство может дать свое «покровительство» какой-либо религии, подчеркивает, что государство покровительствует религиям ради их «полезности», а не ради «истинности», и «таким образом не всякая религия пригодна для целей политики»[10].

Естественным орудием политики, имеющей целью рост государства, является принцип государственного интереса. Он уполномочивает государя хитрить и лгать в международных сношениях, а по отношению к своим подданным считать позволительным все, что выгодно правительству.

Но торжество принципа государственного интереса не является ли, в сущности, изгнанием морали из области политики? Действительно, с полным правом можно сказать, что политика и мораль были «двумя различными мирами»[11], до Реформации — для небольшой, а перед французской революцией — для бóльшей части Европы. Это не значит, конечно, чтобы политика была безнравственна во всем, а еще менее, чтобы моральные цели совершенно игнорировались государями или их министрами. Но в тех случаях, когда эти цели преобладали, мораль скорее пристегивалась к политике, чем руководила ею.

Перед государственным интересом всякое право обращается в ничто. Частные лица, конечно, обладают известными правами по отношению друг к другу, но по отношению к государству они бесправны.

Каким образом они могли бы иметь права по отношению к государству или против него, если даже права, определяющие их частные отношения, исходили от государства[12]?

В ортодоксальной теории государства совершенно отсутствует понятие о таком праве, которое предшествует политическому строю, стоит выше его и чуждо ему. Когда такое понятие появляется у Гроция или у Жюрье, его отвергают и поносят, как нечто преступное и безбожное[13]. Нам говорят, положим, что «основные законы королевства» обязуют государя, «который не хочет собственными руками ниспровергнуть свое могущество», уважать, например, свободу личности и неприкосновенность собственности. В особенности же нам говорят о том, что правители должны заинтересовать подданных в сохранении существующего образа правления. Но не трудно оценить зна-

[10] *Première Lettre sur la Tolérance* (Сочинения. Т. II. С. 677, 686).

[11] Holtzendorff. *Principien der Politik* (С. 223).

[12] «Вообще, всякое право должно исходить от общественной власти...» — «Без правительства земля и имущества будут принадлежать всем, подобно воздуху и свету». Bossuet. *Politique* (Кн. I. Гл. III. Пол. 4).

[13] Bossuet. *Cinquième Avertissement* (Сочинения. Т. XI. С. 133).

чение подобных ограничений, если мы припомним, что, по мнению Боссюе, бывают случаи, когда государь дает отчет одному Богу и когда частное благо на законном основании приносится в жертву благу государства, другими словами, государя[14]; если мы вспомним еще, что никакое злоупотребление властью, как бы оно ни было чрезмерно, не дает народу права прибегнуть к силе, и единственным лекарством от бед, «сколько бы их ни было», которое предлагается гражданам, служат «молитвы и терпение по отношению к государственной власти»[15].

Это отсутствие индивидуальных прав, способных поставить границы государственной власти, является одной из характерных черт теории государства, установившейся во Франции в XVII веке[16]. Конфликт между индивидуумом и государством еще не обнаруживается в то время именно потому, что мысль противопоставить их друг другу не могла бы найти места в системе господствовавших тогда идей[17].

Теория государства, изложенная у Боссюе, в основе своей реалистична и постоянно прибегает к совершенно утилитарной аргументации. Прочтите *Политику, извлеченную из собственных слов Священного Писания*, и *Пятое предостережение протестантам*, где доктрина эта резюмирована с такой силой и определенностью — везде вы встретите апологию факта как такового и обращение к правильно понятым интересам.

Власть исходит от Бога, и выгодами этого основного положения может пользоваться всякая власть, каковы бы ни были ее происхождение и форма[18]. Если наследственная монархия имеет преимущество перед другими формами правления, то лишь потому, что она представляет известное количество «выгод», которых напрасно стали бы искать вне ее[19].

[14] Bossuet. *Cinquième Avertissement* (Сочинения. Т. XI. С. 145).

[15] *Ibid* (Сочинения. Т. XI. С. 132).

[16] A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (Т. I. С. 36). По правде сказать, «нет права, которое бы все признавали и уважали, но есть *права*, которые каждый всегда готов предъявить».

[17] *Индивидуум*, отсутствующий в политической философии, отсутствует и в тогдашней литературе. — Ср. Brunetière. *Evolution de la poésie lyrique en France au XIX siècle* (Т. I, 1-я лекция).

[18] *Politique* (Кн. II. Гл. II. Пол. 12). — Ср. *Cinquième Avertissement* (Сочинения. Т. XI. С. 150).

[19] См. перечисление этих выгод. *Politique* (Кн. II. Гл. I. Пол. 8, 10, 11). — Ср. *Cinquième Avertissement* (Сочинения. Т. XI. С. 160).

Революция, даже вызванная справедливыми поводами, представляет худший из бичей, потому что «спокойствие» представляет драгоценнейшее из благ. Воля Божия, так красноречиво возвещаемая Боссюе, кажется каким-то священным покрывалом, наброшенным на голый факт: снимите это покрывало, и факт явится во всем блеске своей неприглядности.

Эта крайне недальновидная философия, главные черты которой мы сейчас напомнили, выражает собою дух, внесенный в политику французским обществом XVII века.

Если следовать обычаю и судить об этом обществе по его литературе, то придется считать его скорее увлеченным идеалами и интеллектуализмом. Но литература XVII столетия, превосходно выражающая гений ее творцов и удачно отражающая вкусы избранного общества, которому писатель старается нравиться, не может служить документом для оценки социально-политических воззрений у людей того времени. В действительности у них очень мало любознательности, они охотно закрывают глаза на происхождение власти, и для них обладание равносильно праву[20]. Стремлениям идеального порядка, которых не знает политика, удовлетворяет религия, и у нас есть превосходные примеры того, как умы того времени находили удобным держать небесное и земное в отдельных помещениях, не испытывая, можно сказать — почти не замечая, тех противоречий, которые впоследствии должны были так живо чувствоваться совестью.

Если бы, однако, мы стали не излагать, а оценивать политическую философию XVII века, то справедливо было бы отметить услуги, оказанные французскому могуществу такой суровой концепцией государства, и даже известную моральную красоту, заключающуюся в постоянном отречении от частных интересов. Но отречение это вынужденное, а не добровольное, и как таковое теряет цену. Прежде чем делать самоотречение обязанностью для членов политического общества, — что, по-видимому, является уделом настоящего и, поскольку можно судить об этом, будущего, — нужно было сначала показать принадлежащие им права.

Это сделали в XVIII веке протагонисты индивидуализма; но им самим предшествовала целая школа мыслителей, которые, не касаясь абсолютной власти, не стремясь к ниспровержению традиционного строя, усиленно старались развить в государе понимание новых и более определенных обязанностей по отношению к подданным. Теоретики просвещенного деспотизма работали для индивидуализма, хотя

[20] A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (T. I. C. 13).

их самих и нельзя назвать индивидуалистами. Необходимо различать эти два направления. Отсутствие этой предосторожности привело к тому, что в истории политических идей XVIII века осталось много неясного. Часто плохо понимали революцию и неверно судили о ней именно потому, что упускали из вида существование, вплоть до революции, этих двух совершенно самостоятельных течений.

ПРЕОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА И ТЕОРИЯ ПРОСВЕЩЕННОГО ДЕСПОТИЗМА

Гуманность, которая, по справедливому замечанию одного критика[21], совершенно отсутствует в политических теориях XVII века, в XVIII, наоборот, является одним из характерных для них признаков.

Суровые и даже несколько жестокие взгляды Боссюе, проповедовавшего принесение в жертву частных интересов ради общих, уступают место горячему, страстному требованию некоторых вольностей. Прежде всего требуют свободы веры и мысли, как самого ценного и насущного блага, хотя бы дело шло лишь о небольшой группе людей, об одной семье, об отдельной личности. Затем ищут чего-то иного, помимо политических учреждений и ясных договоров между людьми, в чем XVII век видел единственный источник всех прав. Из толстых дидактических трактатов, где она покоилась до сих пор, извлекают и пускают в оборот идею естественного права, хотя и не преследуют пока ее полного приложения. Наконец, уже не довольствуются апологией существующего порядка и провозглашением спокойствия, заслуживающим предпочтения перед всякими волнениями. Ведут споры об учреждениях и нравах. Уже не боятся ни движения, ни шума; и если нет еще революционного духа, то реформаторский уже вне всякого сомнения.

Я не исследую, чем этот дух обязан Бейлю и Фонтенеллю, произведения которых были косвенными причинами его появления[22]. Я просто отмечаю, каким этот дух стал у Вольтера, энциклопедистов и физиократов. В их именно сочинениях он достигает своей полной зрелости и становится предметом широкой пропаганды; для правильного суждения о нем здесь и надо его искать.

[21] J. Denis. *Bayle et Jurieu* (С. 67): «Редко можно видеть так мало заботы о праве и гуманности, как в XVIII веке. Всем жертвовали ради государства, славы короля, ради какого-то порядка и дисциплины».

[22] О Бейле и Фонтенелле см. у Faguet. *Dix-huitième siècle*. Очерки 1 и 2.

I. ВОЛЬТЕР

Как человек своего времени, Вольтер говорил об «естественном законе» и об «естественном праве»[23], но он говорил о них почти только по поводу свободы мысли. Все требуемые им реформы в области нравов и учреждений проникнуты главным образом чувством гуманности, которое, несомненно, занимает первое место в его деятельности. Можно было бы спросить, чего в этом чувстве больше, любви ли к человеку или гнева и ненависти к религиям, которые преследуют, зажигают костры и возводят на них мучеников? Во всяком случае, Вольтер постоянно защищает с несравненным блеском и силой «ту гуманную философию», которая начинает проникать в жизнь государств[24], как он выразился однажды, поздравляя себя с недавно достигнутым прогрессом и высказывая полную веру в будущее.

Он опирается в этой философии на положение, сходное с положением Канта: не делай другим того, чего не желал бы себе самому с их стороны. Вот, повторяет он до пресыщения, «великий универсальный принцип»[25], вот «единственный основной и неизменный закон», «единственный, который не может быть искоренен в человеческом сердце»[26]. Можно делать — и критика это сделала[27] — всевозможные оговорки относительно характера и склада ума Вольтера или относительно значения его произведений, но нельзя отнять у него заслуги, что он поставил гуманность очень высоко и могущественно способствовал ей добиться того уважения, которым с тех пор она стала пользоваться.

Нужно сознаться, однако, что Вольтера нельзя считать ни революционером, ни демократом, ни даже либералом. Он никогда не требовал ниспровержения социального строя, уничтожения существующих порядков, нивелировки положений[28]. Пусть изменят уголовное судопроизводство и дадут возможность философу мыслить, писать и поступать совершенно независимо — Вольтеру этого вполне достаточно для примирения с современным ему обществом. Если он и говорит иногда о ра-

[23] См. Voltaire. *Poème sur la Loi naturelle* и *Idées republicaines* (Сочинения. Изд. Didot. T. v. C. 399).

[24] *Nouvelles Remarques sur l'histoire* (Сочинения. T. v. C. 66–67).

[25] *Traité sur la Tolérance* (Сочинения. T. v. C. 519).

[26] *Remarques de l'Essai sur les moeurs* (Сочинения. T. v. C. 60).

[27] См. Faguet. *Dix-huitième siècle.* Очерк о Вольтере.

[28] Я нахожу, однако, у него следующее: «Нужны были века, чтобы воздать должное гуманности, чтобы почувствовали, как *ужасен факт, что сеет большинство, а собирает в житницы меньшинство*». (*Lettres sur les Anglais*, 9-е письмо).

венстве людей, то всегда с своей точки зрения: о равенстве в пользовании свойствами человеческой природы, а не о равенстве политическом. Люди равны «по существу», но на сцене они играют «различные роли». Равенство не есть «уничтожение подчиненности» Или еще определеннее: «Все мы равны как люди, *но не равны как члены общества*»[29].

Наконец, хотя Вольтер постоянно говорит о свободе, он далеко не противник власти. Напротив, он поносит генеральные штаты и парламенты; он с удовольствием констатирует, что повсюду в Европе «правительство окрепло»[30]. Величайшим злом для всякого государства он считает «уничтожение законодательной власти», и, говоря о «счастливых годах монархии», имеет в виду те времена, когда Генрих IV, Людовик XIV и Людовик XV «правили самодержавно»[31].

Воспользоваться властью государя для проведения желательных реформ — такова в конце концов политическая идея Вольтера. Мы знаем его героев: это Людовик XIV, Фридрих II и русская императрица Екатерина. В *Письмах об англичанах* всего более поражает нас то, как мало места писатель уделяет изучению парламентских учреждений. Английская литература, наука и философия совсем поглотили его, и незаметно, чтобы он обращал много внимания на политический строй Англии. Его идеал был не здесь[32].

II. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ И ГОЛЬБАХ

Энциклопедия поставила своей программой удовлетворить любознательность человеческого ума относительно происхождения идей — любознательность, которой было так мало у людей XVII века. «Дойти до зарождения наших идей...»[33] — вот первый шаг, к которому она стремится.

Но в области политики ее редакторы не простирают своих требований очень далеко[34]. Для них достаточно установить принцип, что верховная власть принадлежит народу, который добровольно передает

[29] *Pensées sur l'Administration* (Сочинения. T. v. C. 351).

[30] *Traité sur la Tolérance* (Сочинения. T. v. C. 516).

[31] *La Voix du sage et du peuple* (Сочинения. T. v. C. 347).

[32] «Он ждет всего от государства и, в сущности, работает только для государства». Его идеал — «деспотизм, умеряемый терпимостью и просвещением». A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (T. I. C. 110).

[33] *Discours préliminaire* (C. 1).

[34] См. статьи: Souveraineté, Pouvoir, Gouvernement, Autorité, Liberté politique, Administration.

осуществление ее государю с тем условием, чтобы последний не преступал ни законов государства, ни естественных законов. Напомнив, таким образом, о теоретическом верховенстве народа и о естественном праве, *Энциклопедия* заботится потом не об ограничении власти государя, а только о направлении ее преимущественно на такие великие задачи, как терпимость, развитие просвещения, народное благосостояние. Взгляды Монтескье на смешанный образ правления, несомненно, вошли в *Энциклопедию*; но господствующая идея, вдохновляющая статьи, посвященные политическим вопросам, такова: сильная власть, отданная на служение человечеству.

Кроме того, разве можно найти вполне стойкую и определенную политическую мысль в коллективном труде, в словаре? Лучше обратиться к тому из энциклопедистов, который самостоятельно рассуждал о политике весьма последовательно и подробно. Это не д'Аламбер и не Дидро[35], тем менее Гельвеций или Рейналь, у которого общие принципы школы тонут в потоке многословия — это Гольбах. Его *Социальная система*[36], ценимая слишком низко, содержит изложение основных положений, которыми впоследствии широко пользовались английские утилитаристы. Французские подражатели последних и не заметили, что их учителя сами были только учениками или плагиаторами французских мыслителей XVIII века.

Мы знаем, какова мораль Гольбаха: это чисто *естественная* мораль, без всяких метафизических тонкостей. Человек стремится к счастью: все его способности направлены к тому, чтобы избегать страдания и получать удовольствие. В поисках удовольствий человек руководится разумом, т. е. «знанием истинного счастья и средств к его достижению»[37]. Истина не что иное, как знание счастья; справедливость — стремление дать каждому человеку возможность пользоваться или не мешать ему пользоваться своими способностями, правами и всем необходимым для жизни и счастья[38], стремление, вытекающее из того взгляда, что поддержание общества предоставляет лучшую гарантию личного счастья[39].

Политика является простым следствием такой морали. «Общественный договор, законодательство и правительство», в сущности, не имеют

[35] О политике Дидро см. новые труды: A. Ducros. *Diderot, l'homme et l'écrivain* и Joseph Reinach. *Diderot* (в Collection des grands écrivains).

[36] *Système social* (T. I. C. 10).

[37] *Système social* (T. I. C. 17).

[38] *Ibid.* (T. I. C. 105).

[39] *Ibid.* (T. I. C. 59).

иной цели, кроме насаждения добродетели[40], которая состоит в том, чтобы «добиваться личного счастья, основанного на благе ближнего»[41].

Подобно своим друзьям из *Энциклопедии*, Гольбах считает «народ» источником всякой законной власти[42], но формы правления его не интересуют. Все они «совершенно безразличны», если только хорошие законы одинаково обязательны для правителей и для подданных[43]. Основным благом для всякого является свобода трудиться для своего счастья, и все другие блага недостижимы без него[44]. Но эта свобода не предполагает «пресловутого равенства сограждан». Гольбах с презрением обрушивается на «эту химеру, перед которой благоговеют в демократических государствах»[45]. Общее благо требует, чтобы каждого почитали и вознаграждали пропорционально той пользе, которую он приносит государству. Этим и объясняется выдающаяся роль правителя. Он должен понимать только, что его интересы сливаются с интересами подданных. Задача политики — объединить интересы правителей и народа[46].

Таким образом, равенства не существует: власть должна находиться в руках лиц, «наиболее способных вести общество к счастью»[47]. Государь — «движущая сила»[48], увлекающая государство к намеченной цели. Для этого государь должен пользоваться значительной властью, так как из всех причин, влияющих на намерения людей, «наиболее заметно влияет правительство»[49]. Разве мы не видим, как оно изменяет «и природу, и самый климат»? Впрочем, правительство вдохновляется общественным мнением[50]. Последнее намечает путь, по которому правительство, благодаря присущей ему импульсивности, увлекает потом весь народ.

Общественное мнение, сильное правительство, руководимое им, и, наконец, послушный народ, позволяющий руководить собою, так как он знает, что ему выберут кратчайший путь к счастью, — вот вся политическая система Гольбаха. Философы зажигают светоч, который ука-

40 *Ibid.* (T. II. C. 19 и T. I. C. VIII).

41 *Ibid.* (T. I. C. 25).

42 *Ibid.* (T. II. C. 57).

43 *Ibid.* (T. II. C. 25).

44 *Ibid.* (T. II. C. 40).

45 *Système social* (T. II. C. 41).

46 *Ibid.* (T. II. C. 76 и T. I. C. VIII).

47 *Ibid.* (T. II. C. 6 и 20): «Править значит поддерживать, покровительствовать и вести общество к счастью».

48 *Ibid.* (T. II. C. 83).

49 *Ibid.* (T. III. C. 1).

50 *Ibid.* (T. III. C. 3).

зывает путь человечеству, правители несут этот светоч перед народами. Работая для нации, они вместе с тем работают на самих себя. Распространяя, например, просвещение, они тем самым обеспечивают себе «деятельных, преданных и рассудительных» подданных[51].

Если мы хотим найти народ счастливый, благодаря учреждениям, в которых политика тесно связана с моралью, народ, государственный строй которого вполне соответствует только что начертанному идеалу и заслуживает подражания европейских правительств, нужно отправиться в Китай[52]. Там мы найдем образец, архетип. Неужели после этого, нельзя еще утверждать, что Гольбах написал кодекс просвещенного деспотизма?

III. ФИЗИОКРАТЫ

В физиократах обыкновенно видят предшественников современных экономистов; и это не совсем ошибочно, потому что главнейшие из них находились в сношениях с Адамом Смитом и пустили в оборот знаменитую формулу: Laissez faire, laissez passer. Но теории физиократов принадлежат политической науке во всяком случае не менее, чем науке экономической. Когда Дюпон де Немур, последний по времени представитель школы, заметит, что Ж.-Б. Сэй ограничивает, даже строже Адама Смита, содержание политической экономии изучением богатства народов, он будет протестовать во имя своих учителей. Политическая экономия, скажет он, «есть наука о естественном праве, в должном приложении его к цивилизованным обществам». Или политическая экономия — «наука о просвещенной справедливости во всех социальных отношениях, как внутренних, так и внешних»[53]. Точно так же понимали эту науку Кене (одно из главных произведений которого — *Трактат о естественном праве*), Мерсье де ла Ривьер и Бодо.

В то время, как большинство их современников примыкает к Монтескье или Руссо, критикуя вместе с первым деспотизм и восхваляя умеренное правление или отстаивая вместе со вторым, теорию договора и народного верховенства, физиократы нападают и на Руссо и на Монтескье.

Они не желают разделения властей и системы противовесов, по-

[51] *Système social* (Т. III. С. 115).

[52] *Ibid.* (Т. II. С. 86 и след.).

[53] Dupont de Nemours. *Correspondance avec J.-B. Say* (у Guillaumin'a, в *Collection des principaux Économistes*. Т. II. Ч. 1-я. С. 397).

тому что в этом сложном способе упорядочения социального строя видят признаки «глухой и непрерывной войны». Вследствие какого-то странного заблуждения Монтескье принял это состояние войны за «жизнь культурных государств»[54]. Они не хотят признавать и прирожденного права каждого на все — права, впоследствии ограниченного *договором*. Они говорят: эта идея не только бесплодна по своей абстрактности[55] (подобные выражения следует отметить, так как они свидетельствуют о существовании связи между современным позитивизмом и физиократами; мы увидим потом, кто был посредником), но и ошибочна по существу. Общество совсем не ограничивает прав своих членов, чтобы лучше обеспечить осуществление их, а напротив, расширяет сферу этих прав, обеспечивая вместе с тем пользование ими[56]. Это не мимоходом брошенный взгляд, которому не придают важности; напротив, физиократы понимают все его значение[57]. Точно так же они обнаруживают скрытую под оболочкой теории общественного договора гипотезу состояния первобытной войны[58] и отмечают родство Руссо и Гоббса в этом отношении.

Если основательно разобраться в этой критике взглядов Монтескье и Руссо, можно заметить, что она покоится на одном и том же основании. Монтескье, подобно Руссо, предполагал, что на заре общественных отношений господствует война. Своей теорией политической свободы Монтескье продолжает эту войну до бесконечности, хотя в смягченной форме; Руссо полагает ей предел теорией общественного договора. Постулатом физиократов, напротив того, служит существование «естественного социального строя», «порядка, справедливого по существу»[59] — настоящей *предустановленной гармонии* между интересами всех, великих и малых, правящих и управляемых.

У Монтескье и Руссо, продолжают физиократы, социальное устройство, законодательство, зависит от воли человека[60]. По отношению

[54] Baudeau. *Introduction à la Philosophie économique* (*Ibid*. T. II. Ч. 2-я. С. 787). — Ср. Quesnay. *Maximes générales* (*Ibid*. T. II. Ч. 1-я. С. 81).

[55] Quesnay. *Droit naturel.* Гл. II (*Ibid*. T. II. Ч. 1-я. С. 44). «Его *право на все* подобно праву каждой ласточки на всех мошек, кружащихся в воздухе; но в действительности оно простирается лишь на тех, каких она сможет схватить...»

[56] Quesnay. *Droit naturel.* Гл. III (*Ibid*. T. II. Ч. 1-я. С. 46).

[57] Dupont de Nemours. *Correspondance avec J.-B. Say* (T. II. Ч. 1-я. С. 396).

[58] Quesnay. *Droit naturel.* Гл. II (*Ibid*. T. II. Ч. 1-я. С. 43).

[59] Выражение Дюпон де Немура (*Ibid*. T. II. Ч. 1-я. С. 22). — Ср. Mercier de la Rivière. *Ordre naturel et essentiel des sociétés*. Гл. XXIV.

[60] Dupont de Nemours (*Ibid*. T. II. Ч. 1-я. С. 22).

к Монтескье этот упрек может показаться весьма странным. Однако Дюпон де Немур, отголосок своих учителей, упрекает Монтескье именно за то, что по его теории принципы правления, законы меняются сообразно с обстоятельствами времени и среды. По мнению физиократов, «сущность общественного порядка» «настолько же всеобща, насколько естественна». Она заключает в себе основные законы, которыми держатся все общества, и никакое общество не может уклониться от нее, «не перестав быть обществом»[61]. Точно так же человек не создает законов, «выражающих сущность общественного порядка», он только «вносит» их в общественную среду. Поэтому-то на человеческом языке вносящий законы называется *законодателем* (législateur), а не *законосоздателем* (législacteur); собрание же внесенных законов — *законодательством* (législation), а не *законосозданием* (législaction). Заметьте себе эти формулы и эти этимологические аргументы: точно такие же встречаются у теократов, являющихся теми самыми посредниками между физиократами и позитивистами, о которых мы только что упоминали[62].

До сих пор мы отмечали у физиократов только критику взглядов Монтескье и Руссо. Но они не ограничиваются критикой, а догматизируют, и делают это оригинально.

Человеческое общество, на их взгляд, управляется физическими законами, подобными тем, которые мы наблюдаем у муравьев, пчел и бобров[63]. Естественное право, которым так дорожит человек, представляет лишь вид и как бы случайное проявление универсального порядка[64]. Общественные учреждения, которые человек выдает за лучший образчик своего творчества, являются продуктом естественной необходимости, а не человеческого искусства. Эта необходимость требует возникновения сильной власти, которая могла бы обеспечить индивидуумам пользование всеми выгодами, связанными с социальной жизнью. Из этих выгод на первом месте стоит право собственности[65]; затем согласно знаменитой формуле физиократов, которая в данном случае находит свое настоящее место на втором плане, вместо того, чтобы

[61] Dupont de Nemours. *Origine et progrès d'une science nouvelle* (*Ibid*. T. II. Ч. 1-я. С. 338).

[62] Сами физиократы приписывают этой «сущности» божественное происхождение и думают, что «закон создан тою же рукою, которая создала права и обязанности». Dupont de Nemours (T. II. Ч. 1-я. С. 347).

[63] Dupont de Nemours. *Origine et progrès d'une science nouvelle* (*Ibid*. T. II. Ч. 1. С. 338).

[64] Dupont de Nemours. *Discours préliminaire* к *Droit naturel* Кене (*Ibid*. T. II. Ч. 1-я. С. 20).

[65] Это право, по Mercier de la Rivière. *Ordre naturel et essentiel des societés* (T. I. С. 45–47), является фундаментом каждого общества.

подчинять себе все остальное, идет свобода торговли и обмена, laissez faire, laissez passer. Одним словом, метафизический принцип «сущности общественного порядка» влечет за собой в политике «легальный деспотизм». Гольбах восхвалял Китай, Бодо в пример хорошо управляемых стран равным образом ставит Китай и Древний Египет[66]. На Китай же будет ссылаться Дюпон де Немур, а кроме того, на Россию царствования Екатерины II[67]. Впрочем, пример этому подал Кене[68].

Возможно, что физиократы руководились корыстной мыслью и льстили абсолютизму для того, чтобы добиться осуществления своих реформаторских проектов; во всяком случае, теория «легального деспотизма» представляет кульминационный пункт их доктрины.

«Верховная воля» должна быть «единоличной»[69]. Ей одной принадлежит право «вносить законы»[70]. Но верховная воля не должна быть капризной, и легальный деспотизм не имеет ничего общего с «произволом». Он опирается не на рабство людей, а на их разум, «культуру»[71], он желает повелевать посредством «обращения к очевидности». Таков, например, авторитет Эвклида в математике. «Эвклид — настоящий деспот, и геометрические истины, преподанные им, настоящие деспотические законы. Их легальный деспотизм и личный деспотизм этого законодателя держатся одинаково лишь на силе очевидности»[72].

Распространение просвещения, которого физиократы требуют столь настойчиво[73] и которому они первые придали такое большое значение, является лишь выводом из этого принципа. Действительно, противодействие невежды представляет, быть может, единственный камень преткновения для легального деспотизма. Просвещая умы, последний их завоевывает. Таким образом, наиболее либеральные взгляды физиократов, взгляды на народное просвещение и на свободу об-

66 Китай по своему правлению, Египет по администрации. *Introduction à la Philosophie économique.* Гл. III (*Collection*. T. II. Ч. 2-я. С. 680, 796).

67 *Origine et progrès d'une science nouvelle* (*Ibid*. T. II. Ч. 2-я. С. 364).

68 Он написал апологию китайского деспотизма, и L. de Lavergne не без основания заметил, что «она имела вредное влияние на его учеников». (*Les Économistes français au XVIII-e siècle.* С. 107).

69 Quesnay. *Maximes générales*: Maxime I (*Collection*. T. II. Ч. 1-я. С. 81). Ср.: Baudeau. *Introduction à la Philosophie économique* (*Ibid*. T. II. Ч. 3-я. С. 796).

70 Baudeau. *Introduction à la Philosophie économique* (*Ibid*. T. II. Ч. 2-я. С. 784–785). Ср.: Dupont de Nemours. *Origine et progrès d'une science nouvelle* (*Ibid*. T. II. Ч. 1-я. С. 248).

71 Mercier de la Rivière. *Ordre naturel et essentiel des sociétés* (T. I. Гл. XXIV).

72 Mercier de la Rivière. (*Ibid*. T. I. Гл. XXIV).

73 Baudeau. *Introduction à la Philosophie économique* (*Collection*. T. II. Ч. 2-я. С. 670).

мена, если взять их в целой системе, связаны с апологией абсолютизма. Подобно Гольбаху, энциклопедистам и Вольтеру, физиократы провозглашают такой строй, который считается с гуманностью и ее правами; но, подобно им же, они возлагают заботы о нем на государя.

О политических правах физиократы хлопочут не больше Вольтера или Гольбаха. Положение людей должно улучшиться, хотя огромному большинству придется только давать свое согласие на это улучшение после того, как их глаза откроются для очевидности, и они поймут превосходство этого режима над политической свободой.

IV. АНАЛОГИЧНОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА ГРАНИЦЕЙ: ЮМ, ВОЛЬФ

Поток идей, увлекающий физиократов, энциклопедистов и Вольтера, пробегает не только по Франции, но и по всей Европе. Иногда он идет из Франции: это можно сказать относительно итальянцев Беккарии и Филанджери, которые, подобно эхо, только отражают французские идеи; иногда же он возникает самостоятельно — это мы наблюдаем у Лейбница и Вольтера, а также у Юма.

В политических идеях Юм чрезвычайно сходится с Вольтером: тот же скептицизм, то же приноравливание к обстоятельствам, то же благоприятное отношение к развитию абсолютной власти.

Хотя в одном из своих *Опытов* Юм написал, что политика допускает аксиомы и может сделаться наукой, но это одно из тех мимоходом брошенных указаний, каких у него много. Приводимые им примеры не достаточно убедительны[74]. Политическая система Юма, однако, является более обработанной и более стройной, чем система Вольтера; она берет начало в морали философа, а по своим выводам примыкает к его уже критической психологии.

Справедливость — не что иное, как форма пользы — вот положение, которое связывает политику и мораль Юма. С другой стороны, теория Локка о правительстве имеет тот недостаток, что уничтожает обычаи, практикующиеся повсюду, за исключением одной Англии, не признает мнений, принятых издавна. Какая же после этого вероятность, что она справедлива? Не следует воображать, прибавляет Юм, что можно

[74] *Essais de moral et de politique*, франц. перев. (T. VI. С. 29 и след.). Вот примеры положений, которые можно рассматривать «как аксиомы в политике»: наилучшая монархия та, в которой власть наследственна; наилучшая аристократия требует знати без вассалов, а народ, выражающий мнения чрез своих представителей, составляет наилучшую демократию. (*Loc. cit*. С. 38).

делать открытия в подобных вопросах. «Только очень поздно додумались основать правительство на договоре, и одно это уже доказывает, что оно на нем не основано»[75]. Вот где связь политики Юма с его психологией. Подобно тому, как последняя выводит идею причинности из умственной привычки, первая ставит обычай единственным прочным фундаментом гражданского строя. Юм полагает, что в политике «древность мнения служит показателем истинности»[76]. Таким образом, форма учреждений сильно зависит от случая. Юм не высказывается по этому поводу с полной определенностью, но везде у него можно заметить, что он отдает предпочтение такому режиму, при котором сильная власть служит великим интересам человечества[77]. И по справедливому заключению одного историка английской мысли XVIII века, его можно назвать «сторонником просвещенного деспотизма на французский лад»[78].

Та же тенденция у Лейбница, идеалом которого, по словам одного немецкого критика, было правление Фридриха II[79], и у Вольфа, который обсуждал эти вопросы методичнее и полнее своего учителя.

Правда, Вольф часто ссылается на естественное право и таким образом как будто протягивает руку Руссо. Но Гольцендорф вполне основательно заметил, что у Вольфа идея естественного права не имеет, как у Руссо, революционного характера. Причина этого кроется в том, что для Вольфа обязанность предшествует праву. Человек должен «пользоваться правами сообразно со своими обязанностями»[80]. В таком виде естественное право меняет свой характер, и неудивительно, что наш автор делает из него опору для власти государя.

Государство имеет целью поддерживать свое существование в настоящем и будущем, заботиться о своем благоденствии; этой цели обязаны своим происхождением те права, которыми оно обладает по отношению к частным лицам[81]. Каким бы образом ни была передана одной династии власть, искони принадлежавшая народу, высшим законом государства служит общественное благо. И в абсолютной мо-

75 *Ibid*, франц. перев. (T. VI. C. 406).

76 *Essais de moral et de politique* (T. VI. C. 406).

77 Тенденция Юма вмешивать государство в экономические отношения была справедливо отмечена Эспинасом в *Histoire des doctrines économiques* (C. 264–265).

78 Leslie Stephen. *English Thaught in the eighteenth century* (T. II. C. 186).

79 Pfleiderer. *Leibniz als Patriot* (C. 429).

80 См. в *Abrégé du droit de la nature et des gens*, котор. Formey извлек из сочинений Вольфа, *Principes du Droit naturel* (Кн. I. Гл. I, § 9, 10, 11).

81 Formey. *Abrégé* (Кн. VIII. Гл. I, § 16).

нархии, и в монархии ограниченной «народ всегда имел это в виду»[82]. И тот, кому власть передана, «пользуется по той же самой причине всеми правами, без которых нельзя осуществлять ее для достижения общественного блага»[83].

Главы, посвященные *способу управления государством*, заключают в себе крайне мелочные наставления. Государь должен «заботиться о том, чтобы имелось в изобилии все необходимое для жизни»[84], и о «преуспеянии всего, что может улучшить участь граждан»; он должен следить за тем, чтобы не было праздных и чтобы всякий, желающий работать, находил работу; чтобы «каждый мог своими заботами и трудами приобретать себе, по крайней мере, необходимое». Для этого государство должно назначать нормальную цену труда, изделий и съестных припасов, регулировать число лиц в различных профессиях[85], пещись о здоровье подданных, запрещая продажу вредных пищевых продуктов и напитков, наблюдать за изготовлением лекарств в аптеках и т. д.[86], наконец, оно должно «принимать меры против обременения подданных чрезмерной разрушающей здоровье работой». Государство должно также заботиться о бедных и о религии[87]. Оно определяет все, даже «научные, артистические и другие» призвания[88].

Книгу Вольфа следовало бы назвать уже не кодексом, как книгу барона Гольбаха, а скорее руководством, или *vade mecum*, просвещенного деспотизма, если бы это название по всей справедливости не принадлежало *Политическим учреждениям* Бильфельда. Чтобы уяснить себе дух произведения Бильфельда, достаточно будет напомнить, что в перечне благ, пользование которыми, по мнению автора, государь должен обеспечить подданным, свобода печати помещена между параграфом, относящимся к наказанию за самоуправство, и параграфом, относящимся к мерам предосторожности против заразительных эпидемических болезней[89].

[82] *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. I).

[83] *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. IV).

[84] *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. III, § 14).

[85] Formey. *Abrégé* (Кн. VIII. Гл. III, § 16).

[86] *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. III, § 127).

[87] *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. III, § 136).

[88] *Ibid.* (Кн. VIII. Гл. III, § 16).

[89] Bielfeld. *Institutions politiques* (T. I. C. 292).

V. УСТОЙЧИВОСТЬ ЭТОГО ДВИЖЕНИЯ ИДЕЙ ВПЛОТЬ ДО РЕВОЛЮЦИИ

Таким образом, теория просвещенного деспотизма, отеческой монархии, или, употребляя техническое немецкое выражение, «полицейского государства»[90], царит в конце XVIII века в Германии и Шотландии, в Италии и Франции. Во Франции она держится вплоть до революции и существует еще поныне, если только мы правы, считая государственный социализм лишь ее подновленной формулой.

Индивидуалистическое движение уже проявилось в полной силе и блеске, а избранные или даже наиболее выдающиеся умы все еще оставались верными идее просвещенного деспотизма. В таком положении, например, находился Тюрго, и меня удивляет, что из него так часто старались сделать чистого либерала[91]. Правда, он протестовал против идеи потребовать у правительства «пуховые чепчики для всех детей, которые могут упасть»[92]; он же написал знаменитое, столь часто цитируемое место *Во втором письме о веротерпимости*[93]; наконец, он осуществил реформы, проникнутые духом свободы. Но разве можно забывать или не признавать, что творец свободы торговли и промышленности не придавал никакого значения политической свободе[94]? С королем он говорит языком министра Людовика XIV[95]. Подобно физиократам, он противник равновесия властей, теории взаимно сдерживающих друг друга сил. Желая оказать на деле покровительство некоторым правам граждан, он приглашает государя неукоснительно применять «права государства»[96]. Ни один государственный деятель, за исключением Ришелье, не пользовался так часто и с таким удовольствием этим выражением. И не один Тюрго исповедует, вплоть до революции, теорию просвещенного деспотизма. Маркиз Мирабо

[90] Так называет ее Блюнчли в *Lehre vom modernen Staat* (I. Кн. 1. Гл. V).

[91] См., напр., Léon Say. *Turgot* (*Collection des grands écrivains*).

[92] Turgot. *Éloge de Gournay* (Сочинения. Т. I. С. 272).

[93] Turgot. (Сочинения. Т. II. С. 686).

[94] L. de Lavergne в своей книге о французских экономистах (*les Économistes français*. С. 253), отметил, что Тюрго в начале царствования Людовика XVI далеко не благоволил созванию генеральных и провинциальных штатов; когда друзья, между прочим Мальзерб, упрашивали его, он ничего и слышать не хотел об этом. Затем автор прибавляет: «Тюрго во всем рассчитывал на королевскую власть, руководимую им самим».

[95] Ср. *Mémoire* 1775 г.

[96] Léon Say сам делает указание на это (*Turgot*. С. 34).

пишет: «Юстиция, полиция, финансы, торговля, крепости, артиллерия, города, пригороды, села, территория, жители — все принадлежит королю»[97]. И Токвиль, выясняя, что отец знаменитого оратора заимствовал у своего века и современных экономистов, отмечает у него: «полное игнорирование права каждого человека на самоуправление; мысль, что хорошо понятый интерес заставляет государя заниматься бедными и меньшей братией; идею всемогущего правительства, при помощи которого можно было бы преобразовать людей по своему желанию»[98]. *Катехизис* Сен-Ламбера, написанный значительно позже, проникнут тем же духом: государь должен отдать свое всемогущество на служение общественному благу[99].

Историк, охотно возводящий факты к их первопричине и видящий в них только внешнее выражение известных идей, нарисовал картину Европы накануне революции, где крайне рельефно отмечено сильное влияние теории просвещенного деспотизма[100].

Наказ Екатерины II, данный в 1768 г. комиссии, которой было поручено составить новое уложение, эдикт великого герцога Тосканского (1790 г.), прусский Кодекс (1794 г.) служат ясным доказательством этого влияния. В общих чертах и государство Фридриха II, и государство Иосифа II, и в меньшей мере но все-таки заметно, как прекрасно указал Токвиль[101], старый порядок во Франции накануне революции применяют на практике доктрину, теоретическое выражение которой мы только что нашли у публицистов и философов.

VI. ЕГО ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Чем же это идейное движение отличается и в чем сходится с движением индивидуалистическим?

На первый взгляд, нас поражают черты сходства: гуманность поставлена очень высоко; некоторые интересы морального и идеального порядка, например, народное просвещение, правильно поняты и с пользою применены, хотя и в подчинении интересам материальным. Но черты различия преобладают, если принять в расчет, что

97 *Mémoire sur les états provinciaux* (Ч. 3-я. С. 87).

98 Tocqueville. *Oeuvres complètes* (T. VIII. С. 152).

99 *Principes des moeurs chez toutes les nations*, ou *Catéchisme universel* (1796).

100 A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (T. I. С. 123 и след.). — В частности относительно Пруссии, см. Cavaignac. *La formation de la Prusse contemporaine* (T. I. С. 47, 96–97).

101 *L'Ancien Régime et la Révolution* (С. 60–61).

теоретики просвещенного деспотизма, обладая чувством гражданского равенства, не обладали ни пониманием равноценности отдельных личностей, этой основой политического и всякого права, ни равным уважением ко всем формам свободы.

Свобода, которую они провозглашают, и опять-таки для избранных, это свобода в отношении веры, т. е. главным образом в отношении неверия. Они часто произносят слово *право*, но не выясняют истинной природы последнего, не доходят до его сущности. Метафизическая слабость их системы или скорее их отрицательное отношение к метафизике объясняет нам, почему они не возвысились до индивидуализма, хотя приблизились к нему и в конце концов работали в его пользу. Кузэн отлично видел, чего недоставало этим философам. Он первый высказал это, и высказал очень сильно[102].

Так как теоретики просвещенного деспотизма не чувствовали, не понимали и не провозглашали абсолютного равенства личностей, они принуждены были подкреплять свои премудрые наставления очень немудрыми аргументами. Они побуждали государей быть гуманными, великодушными и справедливыми, но главным образом ради собственной их выгоды, так как любовь подданных уменьшает возможность мятежа. Они побуждали государей просвещать подданных и помогать им материально, но прежде всего для того, чтобы сделать государство могущественнее и богаче. Свои лучшие реформы они провозглашают в конце концов «в интересах государства»[103]. Они еще не отказались вполне от идеи, что государство прежде всего должно заботиться об усилении своего могущества, а на все остальное смотреть как на придаток[104].

Они полагают также, что реформы должны производиться государством. Они не только не ограничивают власти государя, но еще более увеличивают ее влияние на индивидуума. Административная монархия, как ее понимал и проводил в жизнь Людовик XIV, в некоторых отношениях является, быть может, менее всепоглощающей, чем та монархия, о которой мечтал Тюрго, и несомненно менее всепоглощающей, чем государство, которое было по сердцу Вольфу или Бильфельду.

Наконец, теоретики просвещенного деспотизма продолжали верить в благодетельное влияние законодательства; это воззрение так

[102] Cousin. *Philosophie sensualiste au XVIII-e siècle.* Этот том содержит лекции, читанные Кузэном в 1819 г.

[103] A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (T. I. C. 107).

[104] Эта идея очень ясно указана самим Бильфельдом. *Instit. polit.* (T. III. C. 11).

укоренилось во французском уме, что сильно сказалось даже у некоторых родоначальников индивидуализма. По мнению теоретиков просвещенного деспотизма, законодательство всемогуще; оно способно все видоизменить: и нравы, и сердце человека. Боссюе придавал закону небесное происхождение[105]. Теоретики просвещенного деспотизма омирщают, если можно так выразиться, происхождение закона. Место неба занимает у них разум. За исключением этого, у них та же самая вера в верховную силу писаного законодательства.

[105] *Politique tirée de l'Écriture sainte* (Кн. I. Гл. IV. Пол. 7).

ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В XVIII ВЕКЕ

Индивидуалистическое движение, представляющее одну из оригинальных черт в истории XVIII века, является реакцией и против теории просвещенного деспотизма и против теории государства, созданной XVII веком. Будучи общеевропейским, подобно теории просвещенного деспотизма, и даже более чем европейским, индивидуалистическое движение, кроме того, многообразно в своих выражениях. Его мы встречаем и в понятии политической свободы, изложенном у Монтескье; и в понятии народного верховенства, изложенном у Руссо и его английских подражателей; и в философии права Руссо и Кондорсе, Канта и Фихте; и в идее экономической свободы у Адама Смита; наконец, у пионеров американской революции, в их требованиях абсолютной свободы совести.

Напомним вкратце эти различные выражения индивидуалистического движения, а затем покажем, как они дополняют друг друга и образуют совокупность идей, появление которых было, действительно, эпохой в жизни человечества.

I.

Недавние работы одного ученого юриста[106], специально изучившего вопрос о происхождении и природе конституционных договоров, устанавливают, что идея писаной конституции, вроде декларации прав, возникла не во Франции, как долгое время думали и писали. Это идея американская или, еще точнее, восходя к первоисточнику, идея английская и притом пуританская[107].

[106] Ch. Borgeaud. *Établissement et Revision des Constitutions en Amérique et en Europe* (Paris, Thorin, 1893). Ср. статьи, напечатанные тем же автором в *Annales de l'École libre des sciences politiques*, апрель 1890 г. и январь 1891 г.

[107] Следует заметить, что уже Курно возводил французскую революцию к этой отда-

Первая декларация прав, первые американские конституции (1776–1777), несомненно, служили, если не образцом, то, по крайней мере, ободряющим примером для Конституанты. Но сами эти американские конституции и эта декларация прав, по-видимому, связаны весьма тесно с *народным договором* (agreement of the people) войска Кромуеля[108] (1647). Оно привыкло в своих конгрегациях считать себя настоящим источником религиозной власти, видимым и подлинным представителем Христа; привыкло избирать служителей культа и посредством избрания наделять их всеми надлежащими правами, и думало ввести в государстве демократию, верховенство народа, в особенности же понятие индивидуальной автономии.

Народный договор 1647 г. остался в проекте; но основная идея его вновь появляется у пуритан-беглецов, основателей Новой Англии. Эта идея служит базисом всех соглашений, которые они между собою заключали и которым суждено было впоследствии стать конституциями. Подписываясь под ними, они ставят непременным условием верховенство народа и абсолютную свободу совести.

Таким образом, в корне индивидуалистического движения XVIII века лежит религиозная свобода, эмансипация верований. Необходимо было напомнить об этом, но бесполезно было бы входить в подробности, потому что этот элемент индивидуалистической доктрины, при всей своей важности, не играл, так сказать, роли в движении французских идей той эпохи. Пропаганда в пользу религиозной терпимости проистекала у нас из другого источника: из английского свободомыслия и французского скептицизма. Нужно ли удивляться после этого, скажем мимоходом, что свобода совести, провозглашаемая неверующими, не привела у нас к тем сильным моральным верованиям, которые так хорошо вяжутся с исповеданием индивидуализма и служат ему самой прочной опорой?

II.

Теория политической свободы представляет кульминационный пункт *Духа Законов*.

ленной причине: «Революция, — писал он в 1867 г., — которой Франция дала свое имя, хотя предварительные симптомы ее появились на другом полушарии и, в свою очередь, являются лишь следствием движения английского протестантизма в XVII веке...» *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales* (T. II. C. 459).

108 Ch. Borgeaud. *Établissement et Revision des Constitutions* (C. 22–23).

Монтескье дал двоякое определение свободы вообще. В стране, где существуют законы, свобода состоит «в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть»[109]. А также «свобода есть право делать все, что дозволено законами»[110]. Из этих определений прежде всего следует, что понятие свободы не совпадает с понятием верховенства. Сильно ошибаются те, говорит Монтескье, кто смешивает «власть народа со свободой народа»[111]. Сильно ошибаются и те, которые хотят сделать свободу привилегией, если не монополией, одной формы правления — демократии. Ошибка эта объясняется тем, что в демократии «народ, по-видимому, делает, что хочет»[112]. Но ведь свобода состоит не в этом, и демократия не является государством, свободным по природе. Другими словами, Монтескье вообще отказывается соединять идею свободы с абстрактным принципом верховенства; напротив того, он полагает, что свобода зависит от конкретных, реальных, положительных условий, и пытается определить их. Вот почему в *Духе Законов* критика понятия верховенства связана с изложением понятия политической свободы.

Реальные, положительные условия политической свободы бывают двух видов: одни имеют отношение к конституции страны, другие — к легальному положению гражданина[113].

Монтескье рассуждает сначала о первых. Политическая свобода встречается только «в умеренных правлениях»[114], а мы знаем, что здесь нужно разуметь такое правление, которое основано не на одном только принципе, как демократия или аристократия, но допускает комбинацию различных принципов[115]. Необходимо еще, даже при умеренном правлении, чтобы органы власти не злоупотребляли ею; это достигается вполне только при равновесии властей: «необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга»[116]. Так вводится разделение властей, которое, впрочем, не придумано самим Монтескье, а взято им из жизни, прямо из английской конституции.

109 *Esprit des Lois*. Кн. XI. Гл. III (Сочинения, изд. Laboulaye. T. IV. C. 4).

110 *Esprit des Lois*. Кн. XI. Гл. III (T. IV. C. 4).

111 *Ibid*. Кн. XI. Гл. II (T. IV. C. 3).

112 *Ibid*. Кн. XI. Гл. III (T. IV. C. 4).

113 *Ibid*. Кн. XI. Гл. I (T. IV. C. 1).

114 *Ibid*. Кн. XI. Гл. IV (T. IV. C. 5).

115 *Esprit des Lois*. Кн. XI. Гл. VI (T. IV. C. 8).

116 *Ibid*. Кн. XI. Гл. IV (T. IV. C. 5).

В нашу задачу не входит дальнейший анализ английской конституции, как ее понимал Монтескье. Нам достаточно отметить только, что в его глазах политическая свобода есть продукт известного «положения вещей», известных особенностей политического строя, благодаря которым ни одна из властей не может сказать: «Государство, это я»[117]. Последователи и ученики Монтескье разовьют эту теорию, и она со временем, в свою очередь, займет место среди абстрактных принципов, среди непреложных и универсальных истин, пока, наконец, вследствие эволюции идей, которая происходит на наших глазах, новое вероучение не столкнется с возродившимся неверием[118].

Обратимся теперь к тем условиям политической свободы, которые касаются уже не конституции, а гражданина. С этой точки зрения свобода состоит «в уверенности гражданина в своей безопасности или в том мнении, которое он имеет о своей безопасности»[119]. Так как безопасности гражданина главным образом угрожают «обвинения публичного или частного характера»[120], то его свобода прежде всего зависит от характера уголовных законов[121]. Последние тем лучше, чем менее жестоко они карают и чем «устойчивее основания» для приговоров.

Мы видим здесь пока еще скромное и почти боязливое появление идеи прав гражданина в их оппозиции правам государства[122]. Без сомнения, Монтескье только дает почин движению и оставляет много работы своим последователям. В сущности, он стоит на чисто практической точке зрения «безопасности»; и требуемое им право представляет собою лишь уважение частных интересов. Тем не менее за одно то, что Монтескье ставит эти интересы на первое место и отчасти подчиняет им государственный строй, он заслуживает причисления к индивидуалистам.

117 Монтескье раскрыл эту знаменитую формулу и увидел, что заключающаяся в ней идея является одной из главных причин разложения монархии. *Ibid*. Кн. VIII. Гл. VI (Сочинения. Т. III. С. 309).

118 См. далее: Кн. V. Гл. I и II.

119 *Esprit des Lois*. Кн. XII. Гл. I (T. IV. C. 59).

120 *Ibid*. Кн. XII. Гл. II (T. IV. C. 61).

121 *Ibid*. Кн. XII. Гл. II (T. IV. C. 61).

122 Главы XI, XII, XIII книги XII *Духа Законов* содержат требование свободы мысли, слова и печати. Не следует забывать, однако, что Монтескье ставит границы всем этим видам свободы и, например, не доходит до терпимости к свободе культа. «Государственная религия, умеренная индифферентностью большинства и неверием избранных, кажется ему, по существу, предпочтительнее соперничества сект». A. Sorel. *Montesquieu* (Collection des grands écrivains. C. 113).

Напоминая содержание той книги *Духа Законов*, которая посвящена законодательству и законодателю[123], мы не изложим всей политической философии Монтескье, но отметим еще одно существенное направление его мысли.

В данном случае Монтескье расходится со своими современниками. По его мнению, не законодательство формирует дух и нравы народа, а, наоборот, нравы народа определяют характер законов. Существуют, правда, «отношения справедливости, предшествующие устанавливающему их положительному закону»[124]. Но кроме того, что гражданские и политические законы являются только видами одного общего закона, «который обнимает всю природу», они всегда должны «подходить к народу, для которого создаются», и сообразоваться с совокупностью условий, среди которых живет этот народ[125]. Мало того, сам законодатель в глазах Монтескье представляется простым смертным, обладающим «предрассудками и страстями». Создаваемые им законы постоянно сталкиваются с этими страстями и предрассудками. «Иногда они проходят сквозь эти последние, принимая от них лишь некоторую окраску, иногда же задерживаются ими и с ними сливаются»[126]. А что сказать о законах, плохо продуманных и противоречащих той цели, для которой они предназначены[127]? Трудно, кажется, придавать большее значение влиянию человеческих недостатков на установление, которое Руссо, следуя Боссюе, назовет чем-то «сверхчеловеческим» и предполагающим «чудо».

Последняя черта: законодатель, будучи обыкновенным человеком, должен еще остерегаться злоупотреблять своими принципами, каковы бы они ни были. Он должен руководиться «духом умеренности». «Политическое благо, как и благо моральное, всегда находится между двумя пределами»[128]. Монтескье настаивает на этом аристотелевом положении, часто его приводит и заявляет довольно редким у него торжественным тоном, что *Дух Законов* написан почти исключительно для доказательства этой истины[129].

123 *Esprit des Lois*. Кн. XXIX (T. V. C. 379).

124 *Ibid*. Кн. I. Гл. I (T. III. C. 91).

125 *Ibid*. Кн. I. Гл. III (T. III. C. 99).

126 *Ibid*. Кн. XXIX. Гл. XIX (T. V. C. 114).

127 *Ibid*. Кн. XXIX. Гл. IV (T. V. C. 383).

128 *Esprit des Lois*. Кн. XXIX. Гл. I (T. V. C. 379).

129 «Я уже сказал, и мне кажется, все это сочинение написано мною лишь с целью доказать, что дух умеренности должен быть духом законодателя...» *Ibid*. Кн. XXIX. Гл. I (T. V. C. 379).

Таким образом, теория законодательства и теория политической свободы пробивают брешь в традиционных истинах, принятых в эпоху Монтескье. Не от него зависело, что история политических идей не пошла с тех пор по иному пути, что определенные, положительные проблемы и метод, пригодный для решения их, не заняли в стремлениях публицистов того места, которое до сих пор занимали другие изыскания, производившиеся посредством совершенно иного метода. Но какова бы ни была с этой стороны заслуга *Духа Законов*, он интересует нас здесь только заключающимися в нем элементами индивидуализма, которые мы и попытались выделить.

III.

«Говорят, что японские фокусники на глазах зрителей рассекают ребенка на части, затем они бросают в воздух один за другим все его члены, и ребенок падает вниз целым и невредимым. Почти такие же фокусы проделывают наши политики: расчленив социальное тело посредством престидижитации, достойной ярмарки, они каким-то таинственным путем собирают куски его воедино»[130].

Нетрудно было догадаться, что эти строки *Общественного договора* представляют критику *Духа Законов*, а «престидижитация, достойная ярмарки», намекает на содержание знаменитой главы об английской конституции.

Из верховного владыки, продолжает Руссо, делают «фантастическое существо, составленное из отдельных частей; все равно, как если бы составили человека из нескольких тел, из которых одно имело бы только глаза, другое — руки, третье — одни ноги»[131]. Это по поводу теории трех властей. Нельзя впасть, по мнению Руссо, в более тяжкое и, так сказать, более святотатственное заблуждение; ведь эта теория покушается на понятие верховной власти — фундамент социального порядка, служащий основой всех прав и сам по себе «священный»[132].

Итак, в *Общественном договоре* Руссо прежде всего пытается восстановить истинное понятие о верховной власти, совершенно искаженное Монтескье. Верховная власть неделима[133], неотчуждаема[134], не-

130 *Contrat social*. Кн. II. Гл. II.

131 *Ibid*. Кн. II. Гл. II.

132 *Ibid*. Кн. I. Гл. I.

133 *Contrat social*. Кн. II. Гл. II.

134 *Ibid*. Кн. II. Гл. I.

погрешима[135], абсолютна[136]. Будучи абсолютной, она не имеет нужды ограничивать себя разделением на части; будучи непогрешимой, она не нуждается в «гарантиях» по отношению к подданным[137]; будучи неотчуждаемой, она живет в «коллективном существе», которое может иметь представителем только самого себя[138]; будучи неделимой, она допускает лишь «эманации», но не деление на части[139]. Так, вместе с теорией трех властей устраняется идея искусственного строя, предназначенного поддерживать политическую свободу, а также идея народного представительства. Верховная власть, определенная вышеуказанным образом, принадлежит «общественному лицу», образовавшемуся из соединения частных лиц[140] в тот день, когда люди отказались от естественного состояния, ставшего невыносимым, и заключили между собой общественный договор.

В самом деле, возможны только три гипотезы для выяснения происхождения политической ассоциации. Или сила[141], или повеление свыше, передающее власть нескольким избранникам[142], или договор, статьи которого, «определенные самою природою совершаемого акта», не требуют формального выражения для того, чтобы быть ясными, и в сущности сводятся к одному: «к полному отречению каждого из договаривающихся от самого себя и всех своих прав в пользу общего целого»[143]. Первые две гипотезы Руссо опровергает с несравненной силой диалектики и красноречия; остается третья гипотеза, следствия которой мы сейчас увидим.

Договор заменяет договаривающихся «общественным лицом». Некогда лицо это называлось *гражданской общиной* (cité); теперь, говорит Руссо, его называют *республикой* или *политическим телом*. Члены этого политического тела называют его *государством,* когда оно «пассивно», а когда «активно» — «государем»[144]. Следовательно, для Руссо государство есть политическое тело во всем его объеме, «народ как таковой»,

135 *Ibid.* Кн. II. Гл. III.

136 *Ibid.* Кн. II. Гл. IV.

137 *Ibid.* Кн. I. Гл. VII.

138 *Ibid.* Кн. II. Гл. I.

139 «Депутаты народа не являются и не могут быть его представителями: они только его доверенные». *Ibid.* Кн. III. Гл. XV.

140 *Ibid.* Кн. I. Гл. VI.

141 *Contrat social.* Кн. I. Гл. III.

142 *Ibid.* Кн. I. Гл. II.

143 *Ibid.* Кн. I. Гл. V и VI.

144 *Ibid.* Кн. I. Гл. VI.

а не «масса»[145]. Значит, государем является тот же самый народ в «активном» состоянии. Из сопоставления этих определений для нас выясняется, почему критики и историки[146] пришли к выводу, что Руссо только перенес верховенство государя на народ, побудил последний присвоить себе знаменитое выражение: «Государство, это я».

При всей своей правильности, это суждение не отмечает, однако, заключающейся во взглядах Руссо значительной новизны. С того момента, как государством становится весь народ, мои жертвы в пользу государства и обязанности по отношению к нему являются, с известной точки зрения, жертвами и обязанностями по отношению к самому себе; так что, в момент своего наибольшего подчинения государству я, в известном смысле, все-таки независим. Эту независимость Руссо ставит на вид, когда требует для гражданина свободы как первого из прав и запрещает ему отказываться от этого права в пользу какого-либо властителя, соглашаться на свое рабство[147]. Правда, Руссо очень слабо развивает этот принцип в его практическом применении. Занятый прежде всего сохранением верховенства во всей его полноте, он недостаточно отмечает границы верховной власти, хотя и признает, что они существуют и должны существовать[148]. Гражданин у него кажется предоставленным всемогуществу государства; и мало сказать «кажется», когда речь идет о системе, в которой самая жизнь гражданина квалифицирована как «условный дар государства»[149]. Но не следует забывать, что у Руссо гражданин сам в известном смысле является государством, и его подчинение, в сравнении с подчинением монарху при деспотическом режиме, представляется все-таки независимостью.

Общественный договор не только создает политическую ассоциацию и тем самым обеспечивает людям известные выгоды, которыми они не пользовались в естественном состоянии, он открывает им область права и морали[150].

145 *Ibid*. Кн. I. Гл. V. Эти выражения встречаются также у Боссюе и Гоббса; безразлично, Боссюе ли заимствовал их у Гоббса вместе с некоторыми идеями своей *Политики*, как полагали некоторые (G. Lanson. *Bossuet*), или скорее, как мы полагаем, и Боссюе, и Гоббс говорили самостоятельно, пользуясь политическим языком своего времени.

146 Ср. особенно Taine. *Origines de la France contemporaine, l'Ancien Regime* (C. 321) и A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (T. I. C. 108).

147 *Contrat social*. Кн. I. Гл. IV.

148 *Ibid*. Кн. II. Гл. IV.

149 *Contrat social*. Кн. II. Гл. V.

150 *Ibid*. Кн. I. Гл. IX.

Он открывает область права, так как заменяет «законным равенством»[151] неравенство, существовавшее от природы между людьми; область морали, так как индивидуум, в естественном состоянии думавший только о себе и подчинявшийся физическому импульсу, отныне обязан «совещаться с разумом»[152]. Таким образом, «его способности упражняются и развиваются, идеи расширяются, чувства облагораживаются»[153]. Ко всем этим благодеяниям гражданского строя необходимо присоединить еще обладание «моральной свободой», которую Руссо удачно определяет как «повиновение предписанному самим себе закону»[154]. Впрочем, он не настаивает на философском значении слова «свобода» и даже упрекает себя за то, что слишком много говорил об этом постороннем предмете. Но попытка его оказалась плодотворной. В самом деле, не следует думать, будто Руссо снова приводит нас к доктрине Боссюе или Гоббса, раз он ищет происхождение права в политической ассоциации. Последняя создает право только потому, что открывает человеку его разум и свободу. Свобода и разум — элементы, из которых Кант создаст моральную личность. Следовательно, Руссо дает Канту точку отправления для его правовой доктрины; и на то немногое, что он сам говорит об этом предмете, нужно смотреть не как на воспоминание о прошлом, а как на предварение будущего.

Отметим также слово «справедливость»[155], употребляемое Руссо наряду со словами «право» и «нравственность». Гражданская ассоциация обязывает человека быть справедливым. Этим выражением впоследствии воспользуются социалисты и извлекут из него такие выводы, которых не извлек сам Руссо. В данном случае он является только отголоском греческих философов, которые, признавая «неписанные законы» предшествовавшими законам человеческим — Руссо также допускает, что справедливое и несправедливое таковы «по природе», — подчиняли, однако, мораль политике и полагали, что государство создает обязанности своих членов.

Устанавливая необходимость «гражданского исповедывания веры», которому гражданин обязан подчиниться под страхом изгнания и,

151 *Ibid.* Кн. I. Гл. IX.

152 *Ibid.* Кн. I. Гл. VIII.

153 *Ibid.* Кн. I. Гл. VIII.

154 *Ibid.* Кн. I. Гл. VIII.

155 *Contrat social.* Кн. I. Гл. VIII: «Переход от естественного состояния к гражданскому производит в человеке весьма замечательную перемену, заменяя в его поведении инстинкт справедливостью...»

присягнув, обязан соблюдать под страхом смерти за измену[156], Руссо опять-таки воспроизводит античную идею. Мы узнаем здесь понятие «морального единства человеческой жизни», уничтоженное христианством, отделившим духовную власть от светской. Без этого единства, по мнению Руссо, нет жизнеспособного общества, нет хорошей «политии»[157]. Один Гоббс понял это зло и указал лекарство: только он пожелал «соединить обе головы орла»[158].

В этой формуле, проникнутой настоящим духом античного государства, заключается все содержание главы *Общественного договора* — «*О гражданской религии*»[159], главы, оказавшей такое влияние на историю французской революции. В данном случае Руссо является человеком древнего мира, а потому несправедливо обращаться к нему с банальным возражением, будто он великолепно говорит о свободе, а между тем дает государству всепоглощающую власть, простирающуюся даже на совесть гражданина. Свобода, о которой говорит Руссо, заключается в участии граждан в верховной власти; это, по блестящему определению Бенжамена Констана, свобода на античный лад, столь не похожая на свободу нового времени[160].

То же самое, наконец, можно сказать и о теории законодательства. Законодатель является руководителем «общей воли», выражением которой служат законы. Всегда непогрешимо справедливая в том, что она возвещает, общая воля нуждается в предварительном просветлении. В этом — «миссия» законодателя. Для того, чтобы выполнить эту миссию, необходимо стоять выше человеческих страстей, и в то же время понимать их; нужно знать человеческую природу и не разделять ее слабостей; нужно, одним словом, быть «божеством»[161]. Гражданский порядок порывает с естественным порядком.

Мы видим здесь основный пункт различия воззрений Руссо и Монтескье: последний объединяет человека и природу, а первый снова разъединяет их, снова, по выражению Спинозы, делает из человека «государство в государстве». Что такое индивидуум в естественном состоянии? «Целое, совершенное и одинокое». Чем становится он благодаря обществу и закону? Частью более обширного целого, от которого он получает новую жизнь. После существования «физического и неза-

156 *Contrat social*. Кн. IV. Гл. VIII.

157 *Ibid*. Кн. I. Гл. IV.

158 *Ibid*. Кн. IV. Гл. VIII.

159 *Ibid*. Кн. IV. Гл. VIII.

160 См. далее. Кн. III. Гл. II.

161 *Contrat social*. Кн. II. Гл. VII.

висимого», которое мы ведем по природе, наступает «существование в качестве части целого и вместе с тем моральное», которое нам дает закон. Получается в буквальном смысле слова вторичное рождение. Нужно умереть для природы, чтобы возродиться для государства[162]. И виновником этого вторичного рождения является законодатель.

Какое противоречие! В то самое время, как законодатель выполняет эту сверхчеловеческую задачу, он не имеет не только определенной власти, но даже определенного и нормального положения в государстве. Он ни государь, ни должностное лицо, он — ничто, но может все. Прибавьте еще, что это необыкновенное, чтобы не сказать сверхъестественное, существо говорит и должно говорить таким языком, которого люди не могут понять. Чтобы законодателя поняли, необходимо до установления законов развитие «общественного духа», который должен быть делом законов; чтобы люди до законов были такими, какими они должны стать благодаря им[163]. Поэтому легко объясняется обращение древних законодателей к авторитету неба[164]. Когда подумаешь об этих и других еще трудностях, любезно перечисленных Руссо, является вопрос: существуют ли в новом мире народы, способные к законодательству? Только один, отвечает Руссо, корсиканцы[165].

Одной из характерных черт *Общественного договора* является то, что можно было бы назвать логическим фанатизмом. Руссо объявляет свой политический идеал недоступным, и объявляет в ту самую минуту, когда формулирует его. Законодатель стоит выше человечества[166]. Законодательство — такой акт, для выполнения которого требуется наличность столь редких обстоятельств, что они почти невероятны. Образцовое государство ни велико, ни мало и так точно вымерено в отношении пространства и числа жителей, что совсем не встречается на карте Европы[167]. Одно демократическое правление рационально; только оно одно может соответствовать выставленным принци-

[162] «Одним словом, необходимо, чтобы он (законодатель) отнял у человека его собственные силы и дал ему чужие, которыми он не мог бы пользоваться без посторонней помощи. Чем полнее *эти естественные силы умирают и уничтожаются*, тем больше и крепче становятся приобретенные вместо них...» *Contrat social*. Кн. II. Гл. VII.

[163] *Ibid*. Кн. II. Гл. VII.

[164] *Ibid*. Кн. II. Гл. VII.

[165] *Ibid*. Кн. II. Гл. X.

[166] «Великая душа законодателя — *настоящее чудо*, которое должно *свидетельствовать об его миссии*». *Contrat social*. Кн. II. Гл. VII.

[167] *Ibid*. Кн. III. Гл. XV.

пам. Но какие трудные или, быть может, даже невыполнимые условия требуются для этого! «Если взять этот термин во всей его строгости, то истинной демократии никогда не существовало и никогда не будет существовать»[168]. Такой же процесс мысли привел стоиков к выражению, что мудреца не существует, а Канта — к положению, что на земле никогда не совершалось ни одного истинно доброго поступка.

Таким образом, Руссо не только перенес верховенство с государя на народ — и мы сейчас пришли к заключению, что это слишком общее суждение, по меньшей мере, не полно — но, кроме того, возобновил связь между политикой и моралью, причем подчинил не политику морали, подобно Гольбаху, а мораль политике, подобно философам античного мира. Вследствие этого вновь очутились на виду игнорировавшиеся теоретиками административно-абсолютной монархии отношения между идеей государства и идеями права и справедливости. Идеализм занял место реализма старого порядка. Старый порядок имел в виду только могущество государства. Руссо также желает, без сомнения, чтобы государство было сильным, но вместе с тем он желает, чтобы оно было справедливым. Его богатая и сложная мысль допускает многообразие элементов, которые, разобщившись, дадут начало весьма различным концепциям.

Если социализм в некоторых отношениях ведет свое происхождение от Руссо, то индивидуализм обязан ему еще более, потому что он выставил во всей полноте идею политического равенства на почве участия всех в верховной власти, трудился для возвышения членов гражданского и политического общества и положил основание философии права[169].

168 *Ibid.* Кн. III. Гл. IV.

169 Недостаточно отмечено старание Руссо придать в *Общественном договоре* большую точность некоторым терминам политического языка, употреблявшимся до тех пор в неопределенном и изменчивом значении. Впрочем, это стремление довольно часто приводит его к излишним тонкостям. См. определения: *государя* — Кн. I. Гл. VI, VII; *государства* (недостаточно содержательное) — Кн. I. Гл. VI и Кн. III. Гл. II; *правительства* — Кн. III. Гл. I. — Ср. в *Письмах с горы* (*Lettres écrites de la Montagne.* Ч. 1-я. Письмо V) то место, где сам Руссо указывает свое намерение. Он говорит, что хотел в *Общественном договоре* «фиксировать точный смысл выражений, которые нарочно оставляли неопределенными, чтобы, смотря по необходимости, придавать им любое значение по своему желанию». И прибавляет (*loc. cit.*): «Вообще, руководители республик ужасно любят пользоваться языком монархий. Из любви к терминам, которые кажутся священными, они мало-помалу научаются делать вещи, обозначенные этими терминами».

IV.

Кондорсе продолжает и дополняет Руссо. Взгляды *Общественного договора* на верховенство народа, на естественное право, на равенство прав, но не положений, на равноценность моральных личностей приняты и, смотря по необходимости, получили более определенности или полноты в *Наброске исторической картины успехов человеческого ума*.

Подобно Руссо, Кондорсе говорит о Монтескье, его методе и духе его сочинений со смесью пренебрежения и иронии; точно так же и об английской конституции[170].

Монтескье забывает о том, что все люди по самой природе своей обладают «равными правами», а те права, которые он соглашается признать за ними, хочет поставить в зависимость от величины территории, от «температуры климата», от национального характера и проч.! Он желает, кроме того, путем признания известных привилегий за происхождением и профессиями создать «противоположные интересы, противоположные власти» для того, чтобы затем привести их в равновесие. Но это политика «коварная и ложная».

Английская конституция кажется Кондорсе «рабской и продажной»[171] именно потому, что в ней парит такой дух. Это «полусвободная»[172] конституция, не обеспечивающая политического равенства. В самом деле, там не может быть истинной свободы, где «положительное право распределено неравномерно»[173], точно так же и там, где принимают в расчет выгоду, а не право. Удивляются услугам, оказанным английской аристократией, которая в борьбе с королевской властью отождествляет свои интересы с интересами народа. Кондорсе полагает, напротив, что уничтожение французской аристократии с избытком вознаграждает народ за потерю некоторых «прав» и королевская власть оказала большую услугу нации, принижая и разоряя знать[174]. Тождество интересов представляет «лишь слабое и лицемерное добавление к равенству прав»[175]. Настоящая свободная конституция должна предоставлять народу верховенство и опираться на понятие о праве, ничем не связанном с выгодой. Такова именно

[170] См. его суждение об историческом духе и методе: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, изд. Agasse, 9-я эпоха (С. 254).

[171] *Ibid*. 10-я эпоха. С. 338.

[172] *Ibid*. 9-я эпоха. С. 281 и 340.

[173] *Esquisse*. 9-я эпоха. С. 238.

[174] *Ibid*. 9-я эпоха. С. 239–240.

[175] *Ibid*. 9-я эпоха. С. 281.

французская конституция, и в этом ее очевидное превосходство над английской и над американскими[176].

Освящение естественных прав и мирное пользование ими — вот «единственно полезная политика». «Социальное искусство» было бы совершенно бесполезно, если бы оно не могло «гарантировать сохранение этих прав при наиболее полном равенстве их и возможно большем объеме»[177]. Верховенство народа является законом для каждого общества, желающего пользоваться равенством. Выражением верховенства служит большинство голосов. Гражданин наперед соглашается присоединиться к вотуму большинства, но с одним условием, чтобы большинство никогда «не нарушало раз признанных им прав личности»[178].

Впоследствии, изучая, как индивидуалисты XVIII века понимали отношения между государством и индивидуумом, мы увидим, что Кондорсе не ограничивается теоретическим требованием уважения к естественным правам, но кроме того, приглашает общество практически обеспечить реальное пользование ими для всех своих членов. Пока я хотел только указать на автора *Наброска* как на решительного защитника естественного права. Подобно Руссо, он не дошел, однако, до метафизической основы своего принципа, хотя и чувствовал — и даже выразил это весьма замечательным образом, — что между метафизикой и проблемами социально-политической жизни существует известное соотношение. Как и Руссо, он останавливается на пороге философии права, основателями которой нужно считать Канта и Фихте.

Кант точно так же отправляется от гипотезы *естественного состояния*, за которым следует состояние *гражданское*[179], а не *общественное*, потому что само общество в форме семьи является прежде всего естественным явлением. Впрочем, Кант не останавливается на характеристике естественного состояния. Не все ли равно, было ли оно состоянием мира и невинности или войны и несправедливости? Во всяком случае, оно было «состоянием, лишенным всякой законной гарантии»[180]. И люди покинули его не ради одной выгоды: их побуждал к этому также долг; они чувствовали себя обязанными обеспечить уважение к естественному праву, окружить это право надлежащими гарантиями.

Следовательно, по мнению Канта, существует естественное право, предшествующее организации гражданского общества, и последнее

176 *Ibid*. 9-я эпоха. С. 278.

177 *Ibid*. 9-я эпоха. С. 240.

178 *Esquisse*. 9-я эпоха. С. 240.

179 *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre.* Часть 1-я. Гл. III, § 41.

180 *Ibid*. Часть 2-я, 1-й отд., § 44.

обеспечивает пользование им не ради каких-либо целей, а по обязанности[181]. Заметьте, как в данном случае Кант дополняет Руссо. У автора *Общественного договора* переход от естественного состояния к общественному является до некоторой степени случайным, неожиданным. Он произошел, и люди остались этим очень довольны; но он мог и не произойти; кроме того, строго рассуждая, можно предположить, что общественный договор будет нарушен, и вновь наступит естественное состояние. Для Канта идея случайного нарушения общественного договора морально не допустима. Это нарушение не может произойти без прямого нарушения долга.

Кант не только лучше Руссо выясняет переход от естественного состояния к общественному, он более углубляет самое понятие естественного права, открывая принцип последнего — свободу.

«Единственное, прирожденное право, которым каждый обладает только потому, что он человек», это право принадлежать самому себе, право быть своим собственным господином — «свобода»[182]. Свобода является источником и права, и морали: мораль регулирует внутреннее пользование ею, право — внешнее. Свобода каждого ненарушима и вооружена способностью принуждать других уважать ее. Отсюда — определение права, ясно показывающее различие между порядком чисто моральным и порядком правовым: право есть «возможность сплошного взаимного принуждения, согласующегося сообразно всеобщим законам со свободой каждого»[183].

Так завершается у Канта развитие новейшей теории естественного права. Гроций освободил естественное право от теологии, Томазий — от морали; Лейбниц и Вольф снова сблизили его с теологией и моралью, не без опасности и не без вреда для политической свободы. Кант возвращает свободу на свое место: дело капитальной важности, потому что здесь жизненный узел всякого индивидуализма, здесь основной пункт различия между теориями, ставящими целью государства царство права, и теориями, навязывающими государству или полицейские обязанности, или провиденциальную миссию по отношению к гражданам.

Канта можно обвинять в том, что на практике он поступался выводами теории; тем не менее в противовес полицейскому государству он дал формулу «правового государства»[184], по терминологии Блюнчли,

181 *Rechtslehre.* Прибавление к Введению.

182 *Ibid.* Прибавление к Введению.

183 *Rechtslehre.* Введение, § E.

184 Антитеза *Rechtstaat* и *Polizeistaat*, впрочем, очень употребительна в Германии.

формулу более законченную, чем у Руссо и Кондорсе, и менее парадоксальную, чем у Фихте.

Политический формализм Канта отмечается такой же строгостью, как и формализм моральный; и это объясняется аналогичными причинами. Как в области морали он хочет действовать против характерной для его эпохи чрезмерной роли чувства, так в политике он хочет действовать против чрезмерной роли общественной власти в жизни граждан, против злоупотребления отеческим правлением[185]. Строго рассуждая, государство, как он его понимает, имеет только одну задачу: исполнять роль часового, поставленного для охраны прав личности от посягательства на них.

Но возвратимся к деталям теории Канта. Образование гражданского общества влечет за собою переход от *частного права* к *публичному*[186]. Индивидуумы, бывшие до тех пор изолированными, образуют отныне народ, и государство (*civitas*) представляет не что иное, как «целое по отношению к своим собственным частям»[187]. Кант очень заботливо отмечает совершенно рациональную и *априорную* природу своих изысканий. Он имеет в виду не какое-либо определенное государство, например — Пруссию, а государство идеальное, государство, «каким оно должно быть согласно чистым принципам права»[188].

Акт, посредством которого народ образует государство, или, скорее, «простая идея этого акта», позволяющая считать его законным, «есть первоначальный договор, в силу коего все отдельные лица, составляющие народ, отказываются от своей внешней свободы, чтобы тотчас же снова обрасти ею в качестве членов государства»[189]. Это уже известная нам формула Руссо, с тою разницею, что Кант не требует со стороны индивидуума при вступлении последнего в государство никакой жертвы. Он не лишается части своей свободы ради того, чтобы вернее пользоваться остальным: он отказывается от «дикой и беспорядочной свободы» для того, чтобы «найти свою свободу во всей ее полноте в легальной зависимости, в правовом состоянии»[190].

А вот в чем сказывается влияние теорий Монтескье: «каждое государство заключает в себе три вида власти». Кант делает поправку: эти власти не равны между собой. Одна из них, законодательная, являет-

185 *Rechtslehre.* Часть 2-я, 1-й отд., § 49.

186 *Ibid.* Часть 2-я, 1-й отд., § 43.

187 *Ibid.* Часть 2-я, 1-й отд., § 43.

188 *Ibid.* Часть 2-я, 1-й отд., § 44.

189 *Rechtslehre.* Часть 2-я, 1-й отд., § 47.

190 *Ibid.* Часть 2-я, 1-й отд., § 47.

ся верховной. Она может принадлежать только «коллективной воле народа», выраженной гражданами посредством голосования. Исполнительная власть «подчинена закону, обязана им»[191]. Законодательная власть, как истинный властелин, может даже лишить ее своих полномочий, сместить ее. Что касается судебной власти, она устанавливается исполнительной властью[192]. Согласие этих трех властей гарантирует «благоденствие государства», которое, по замечательному определению Канта, состоит не «в благосостоянии и счастье граждан», чего также хорошо и, быть может, даже вернее можно достигнуть путем деспотизма, но в торжестве права и свободы[193].

До сих пор логик давал себе полную волю; но вместе с тем, как человек своего времени и своей страны, Кант находился под сильным впечатлением того зрелища, которое представляло тогда прусское правление, а также под впечатлением крайностей французской революции. Отсюда — странные ограничения выставленных принципов и еще более странное толкование некоторых из приведенных нами формул.

Кант провозглашает верховенство народа и право граждан выражать его посредством голосования; но он отказывает народу в праве обсуждать, если не акты, то во всяком случае происхождение установленной власти[194]. Он дает главе государства, «регенту», только права по отношению к подданным, но не обязанности[195], и не признает за народом власти — можно догадаться, под влиянием каких воспоминаний — наказывать главу государства, не исполнившего своих обязанностей[196]. Он осуждает право мятежа и допускает только легальное и в некотором роде отрицательное сопротивление[197]. Наконец, признав сначала законодательную власть принадлежащей коллективной воле граждан, он дает следующий более чем странный перевод этого

191 *Ibid.* Часть 2-я, 1-й отд., § 49.

192 *Ibid.* Часть 2-я, 1-й отд., § 49.

193 «Не следует понимать под этим благосостояние и счастье граждан, ибо весьма возможно, что эта цель достигается гораздо вернее и удобнее, как предполагает и Руссо, в естественном состоянии или при деспотическом правлении: я имею в виду состояние наибольшего согласования государственного строя с принципами права — состояние, к которому в силу категорического императива заставляет нас стремиться разум». *Rechtslehre.* Ч. 2-я, 1-й отд., § 49.

194 *Ibid.* Часть 2-я. Allgemeine Anmerkung A.

195 *Ibid, loc. cit.* — Ср. статью, озаглавленную *Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein... etc.* (Сочинения. T. VIII. C. 208. Rosenkranz).

196 *Ibid.* Часть 2-я. Allgemeine Anmerkung A и E.

197 *Rechtslehre, loc. cit.*

совершенно ясного принципа: регент должен устанавливать только такие законы, какие мог бы установить сам народ[198].

Я напоминаю эти детали лишь для указания того, что даже у Канта теория *правового государства* не формулирована в абсолютной чистоте[199]. Нам скоро представится случай распространить это замечание на все индивидуалистическое движение XVIII века и сделать соответствующие выводы.

Как нужно смотреть на революции? Вправе ли народ совершать их? Такие вопросы исследует Фихте в том из своих произведений, где он развил до крайних выводов индивидуалистическую теорию государства[200]. Для ответа на эти вопросы ему пришлось сначала спросить себя об основах и природе гражданского общества, т. е. формулировать, в свою очередь, теорию государства.

Точка отправления у Фихте та же, что у Канта и Руссо: договор не реальный и исторический, а необходимый в правовом смысле[201]. И метод у него тот же, что у Канта и Руссо: совершенно абстрактный и *априорный*[202]. Он тоже умозрительно рассуждает относительно обществ, желающих основать разумное государство на началах справедливости. Но сначала он старается опровергнуть взгляды Руссо на подчинение морального порядка политическому, влекущее за собою подчинение гражданина государству. Гражданский закон простирается только на «отчуждаемые права» человека; остальные права ускользают от него[203]. Они образуют особую область морального закона. Кроме того, гражданский закон имеет силу только потому, что «мы сами на себя его налагаем». Законодатель, это «наша воля, наше решение, рассматриваемые в состоянии длительности»[204]. Автономия воли, лежащая в основе морального порядка, точно так же находится в основе порядка политического и юридического. Спрашивать, могут ли граждане учинить революцию, значит спрашивать, пользуются ли они ав-

198 *Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrechte* (*Über den Gemeinspruch*, 11).

199 Кант рисует, однако, род идеального «республиканского правления» и полагает, что правительство должно стремиться к нему. См. *Rechtslehre*, § 52.

200 *Beiträge zur Berichtiguhg der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, 1793. (Сочинения. Т. VI).

201 *Beiträge.* Кн. I. Гл. I. С. 87.

202 «Руссо, которого вы не перестаете называть мечтателем даже в тот момент, когда его мечты осуществляются перед нашими глазами, слишком щадил вас, эмпирики! В этом была его ошибка». *Beiträge.* Eineleitung (С. 71).

203 *Ibid*. Кн. I. Гл. I (С. 83).

204 *Ibid*. Кн. I. Гл. I (С. 83).

тономией воли или нет, могут ли заключать договор о переходе из естественного состояния в общественное или нет? Очевидно, могут[205].

Ссылка на услуги, оказанные режимом, который хотят изменить, не может служить возражением. Гражданин вовсе не обязан государству, как это утверждают, множеством благ. Культурой? Но она представляет результат личного усилия, свободного приобретения индивидуума[206]. Кроме того, она бесконечно прогрессирует. Следовательно, отказываться от изменения формы государства потому, что она обеспечивает нам известную степень культуры, значило бы провозглашать тем самым, что эта степень культуры не может быть превзойдена[207]. Собственностью? Но «мы изначала являемся сами своею собственностью», помимо позволения государства; что же касается вещей, которые, не будучи свободными, не могут принадлежать себе, то мы присваиваем их, как средства для осуществления своих целей. Здесь государство опять-таки не должно вмешиваться, если только не хочет «разрушить свободный продукт свободного деятеля»[208]. Возражают, что человек не может присваивать себе вещей, так как он не создает материала, из которого они сделаны. А разве государство в большей степени создает его? И каким образом могло бы оно обладать правом, «которого нет ни у одного из составляющих его индивидуумов?»[209]

Но если государство и не создает собственности, то его законы освящают способы ее приобретения и передачи. Абстрактный и идеальный человек не получает собственности от государства, но реальный гражданин получает от государства некоторые из оснований права собственности. Нет, отвечает Фихте, потому что, например, право сына наследовать отцу гражданин получает в обмен на естественное право, отчуждаемое и отчужденное: право «наследовать после всякого умершего»[210]. Следовательно, личность ничем не обязана государству даже в том случае, когда оно гарантирует ей наследство после отца.

Что касается договора о приобретении, то его основание так же мало лежит в организации общества, как и основание права наследования; договор — не что иное, как свободная регламентация всего, что не определено моральным законом. Область гражданского договора «есть произвольно выделенная часть области свободной во-

205 *Ibid.* Кн. I. Гл. I (С. 86).

206 *Beiträge.* Кн. I. Гл. I (С. 90).

207 *Ibid.* Кн. I. Гл. I (С. 103).

208 *Ibid.* Кн. I. Гл. III (С. 117).

209 *Ibid.* Кн. I. Гл. III (С. 119).

210 *Beiträge.* Кн. I. Гл. III (С. 127).

ли»[211]. По своему обыкновению, Фихте поясняет эту мысль образом. Начертим круг, говорит он. Полная площадь его будет областью совести. Внутри этого круга начертим другой, значительно меньший: он обнимет «видимый мир», естественное право. Внутри второго круга нарисуем третий: «он представляет право договора, заключающееся в границах совести и естественного права». Наконец, внутри третьего начертим четвертый: это — гражданский договор, «заключающийся в области предыдущих»[212]. Область совести обнимает собою все; область гражданского договора — очень немного. Государство, область которого заключена в очень узкие пределы, стремится выйти из них, захватить область договора вообще, область естественного права и область совести[213].

Затем идут красноречивые страницы, где Фихте протестует против этой тенденции и безжалостно ограничивает роль государства. Каждый имеет право выйти из государства[214] и образовать государство в государстве[215]. Нет таких, даже простейших, по-видимому, неразрывно связанных с гражданской жизнью обязательств, от которых индивидуум не мог бы освободиться актом свободной воли и свободного вдохновения. Становится понятным, что Фихте поставил однажды целью всякого правительства «сделать правительство излишним»[216].

Индивидуалистическая философия права, намеченная Руссо и подкрепленная Кондорсе, нашла у Канта, а затем у Фихте определенное и, по-видимому, законченное выражение. В ней есть все: право, сведенное к свободе, равенство моральных личностей, автономия членов государства, по собственному желанию заключающих и нарушающих связующий их договор.

V.

Подобно тому, как политическая наука долго имела целью увеличение могущества государя, политическая экономия долго преследовала его обогащение. Отсюда, как прекрасно показано Эспинасом[217], идет тео-

211 *Ibid.* Кн. I. Гл. III (С. 132).

212 *Ibid.* Кн. I. Гл. III (С. 132).

213 *Ibid.* Кн. I. Гл. III (С. 133).

214 *Beiträge.* Кн. I. Гл. III (С. 135).

215 *Ibid.* Кн. I. Гл. III (С. 148).

216 *Ueber die Bestimmung des Gelehrten.* (Сочинения. Т. IV. С. 306).

217 Espinas. *Histoire des Doctrines économiques* (С. 135 и след.).

рия искусственно созданного богатства, меркантильная система, злоупотребление общественным доверием, начиная с Ло. Когда появляется теория просвещенного деспотизма, считающаяся в известной мере и с интересами подданных, политическая экономия в лице Вобана и Буагильбера в свою очередь стремится внести справедливость в распределение налогов[218]. Физиократы со своей стороны разрушают теорию искусственно созданного богатства; они доказывают, что богатство происходит вполне естественным путем (долговечная часть их теории), и прибавляют, что оно состоит исключительно в земле (слабая и недолговечная часть ее).

Со Смита, который вносит поправку в учение физиократов, признавая источником богатства труд, политическая экономия стремится уже не только к облегчению индивидуумов, как у Буагильбера и Вобана, но и к их обогащению. Как это часто бывает, у Смита были предшественники, которых он затмил; но историческая правда заставляет нас сказать, что он заканчивает и резюмирует целый ряд прежних изысканий и в то же время освящает целый ряд новых[219]. Тем не менее он является ярким и самостоятельным представителем доктрины, которую он сам назвал *Системой естественной свободы*.

Если один труд, как полагает Адам Смит[220], служит настоящим источником богатства, то нация, т. е. каждый из ее членов, будет тем богаче, чем благоприятнее условия для полного развития труда. А эти условия сводятся к одному — к свободе[221]. Адам Смит доказывает это сначала косвенно, подвергая критике меркантильную и земледельческую системы, ставившие препятствия торговой и промышленной свободе. На основании несостоятельности этих систем он заключает о превосходстве «простой и нехитрой системы естественной свободы», которая «является сама собою и вполне готовою»[222]. Положения, в которых Смит излагает основы этой системы, потом очень часто повторяли и развивали.

Единственным двигателем человека служит личная выгода[223]. Работающий имеет в виду не благо общества, а свое собственное довольство. Но выходит так, что преследуя личную выгоду, он тем самым спо-

218 *Histoire des Doctrines économiques* (С. 165).

219 *Ibid* (С. 241 и след.).

220 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776, цитир. изд. 1828 г., Эдинбург — Лондон).

221 *Inquiry* (Т. III, см. всю 4 книгу).

222 *Ibid* (Т. III. С. 160).

223 *Ibid* (Т. II. С. 276).

собствует общему благу. «Забота о личной выгоде, говорит Смит, естественно *или скорее в силу необходимости*, побуждает его избрать именно тот путь, который оказывается самым выгодным для общества»[224].

Существует, следовательно, предустановленная гармония между общим интересом и личным. Вот смелая гипотеза, на которую опираются все мыслители того цикла, к которому принадлежит Адам Смит. Не то, чтобы он оставил свой основной принцип без фактического доказательства, но это доказательство является уже после того, как принцип установлен. Впрочем, Смит дает своему принципу более полное выражение. Существует «*естественное движение всего к лучшему*»[225]. Поэтому каковы бы ни были заблуждения и ошибки, заблуждения со стороны администрации и ошибки со стороны личностей; каким бы «безумием» ни предавались правительства, «всеобщие, постоянные и непрерывные усилия каждого члена общества улучшить свою собственную судьбу» являются достаточными для борьбы со всякого рода злом и средством для исцеления его[226]. Как оптимист, Смит не допускает сомнения в этом принципе и очень быстро переходит к его практическим последствиям.

Первым из них, разумеется, является упрощение задач правительства. Если все само собой идет к лучшему, следует дать этому движению свободу и остерегаться вредить ему вмешательством сверху. Государь, столь обремененный экономическими заботами при земледельческой или меркантильной системе, при системе «естественной свободы» исполняет только три обязанности: защищает общество против насилия и вторжения; обеспечивает каждого члена общества от несправедливости других; наконец, совершает то, чего частные лица не в состоянии сделать сами, своими собственными средствами, например — сооружает общественные здания и учреждения, которые частные лица не могли бы соорудить, «потому что доходы никогда не покрыли бы издержек»[227]. Если исследовать ближе последний пункт и сопровождающие его комментарии Смита, то ясно станет — и мы естественно сейчас к этому перейдем, — что его система не имеет ничего общего с правительственным или административным «нигилизмом», который отстаивали некоторые из его учеников. Но я не исследую пока

224 *Ibid* (Т. II. С. 276).

225 *Inquiry* (Т. II. С. 121).

226 *Ibid* (Т. II. С. 121).

227 *Ibid* (Т. III. С. 160). К этим трем обязанностям Смит присоединяет (Кн. V. Гл. I. Отд. 4) некоторые издержки, которые государю приходится делать «для поддержания своего достоинства».

вопроса о том, каким образом индивидуалисты XVIII века понимали отношение индивидуума к государству, я только отмечаю здесь главные черты, которые делают из них индивидуалистов и, таким образом, отличают их от мыслителей, разбиравших те же самые вопросы и становившихся, преимущественно или исключительно, то на точку зрения прав, то на точку зрения интересов коллективного целого или государя.

Очевидно, что Смит со своей стороны дал крайне сильный и плодотворный толчок индивидуальной деятельности. Сам он ясно понимал этот результат и заявлял, что видел в нем не случайное следствие системы, но *цель* ее. Он охотно настаивает на том, что индивидуум станет энергичнее и получит больше значения, если государство откажется постоянно водить его за руку и держать в опеке. Какое бы мнение ни привелось нам высказать впоследствии о принципах, вдохновивших Смита, и в особенности о выводах из них, сделанных большинством его учеников, нужно признать, что ввиду царившей в Европе в эпоху Смита административной опеки этот призыв к индивидуальной деятельности, к личной ответственности и даже конкуренции произвел чудесное действие и *система естественной свободы* служит одним из главнейших моментов индивидуалистического движения XVIII века.

Изложив отдельно различные стороны этого движения, мы постараемся теперь уловить его внутреннее единство.

VI.

Индивидуализм пионеров американской революции не похож на индивидуализм Монтескье, а индивидуализм Монтескье, в свою очередь, не похож на индивидуализм Руссо или Кондорсе, Канта или Фихте. Индивидуализм Адама Смита еще менее походит на все остальные виды индивидуализма. И я отлично понимаю, что можно было бы возразить, если бы я попытался установить слишком тесную близость между этими различными формами индивидуализма; если бы я рискнул, указав на исторические связи и отношения, составить из них искусственно одно нераздельное целое. Тем не менее названные писатели, мыслители и практические деятели работали для одной и той же цели, хотя и не сговаривались между собой, и мы подверглись бы таким же, а может быть, еще более серьезным упрекам, если бы не признали существующих между ними отношений.

В. Пенн и его сотрудники требуют для индивидуума автономии в области веры. Монтескье — свободного и обеспеченного распоряжения собственностью и личностью. Руссо и Кондорсе хотят, чтобы гражданин лично, посредством акта своей воли, участвовал в создании государства. Кант и Фихте поясняют гражданину, а также и человеку вообще сущность его права. Смит освобождает деятельность каждого работника от стеснений, долгое время тяготевших над ней. Но, преследуя столь различные цели, такими различными путями и часто по столь чуждым друг другу основаниям все они, оказывается, применяют один и тот же принцип и приходят к одному и тому же результату. Этим результатом является наивозможно полное освобождение человеческой личности от внутреннего или внешнего, гражданского или морального порабощения. А принципом служит вера в абсолютную ценность и неподражаемую оригинальность человеческой воли.

Благодаря соединенным усилиям только что рассмотренных нами доктрин, сразу появилась в полном блеске и силе идея, которой долго пренебрегали. Каждый индивидуум стал перед прочими во всем величии своих прав: права веровать, двигаться и обладать, высказываться по делам общественным, производить и обменивать, развиваться во всех смыслах, достигать максимума своею физической энергии, экономической ценности, интеллектуальной и моральной культуры. В особенности культуры: замечательно, что неравенство материальных условий мало беспокоит индивидуалистов. В глазах философов XVIII века счастье состоит главным образом в простоте, воздержности и умеренности в желаниях: ставя счастье целью деятельности человека, они не воспламеняют в нем животной страсти к безмерным наслаждениям, какою бы ценою последние ни доставались.

Кроме того, все эти писатели, мыслители и деятели рассуждают и действуют так, *как будто бы* к поставленной ими цели сознательно стремились все их современники. Они приписывают другим заботу, всецело поглощавшую их самих. Они предполагают в других столь же ревнивое стремление обеспечить полное развитие своей индивидуальности. Они не сомневаются, что все к этому стремятся. Обрисовывая в общих чертах идеальное государство, Кант ставит на вид, что его взгляды не относятся в частности ни к одной стране, но могут и должны служить руководством «каждой реальной ассоциации, желающей образовать государство», и он убежден, что все «реальные ассоциации» действительно стараются «образовать государство». Таково убеждение Канта, а тем более Руссо.

Таким образом, проповедники индивидуализма в XVIII веке не только опирались на общие принципы, не только работали для общего

дела; все они, кроме того, были убеждены, что мир вырабатывает новое общество, где будет царствовать во всей славе своей та великая доктрина, требования которой они высказывали. Поэтому-то произведения их проникнуты верой и энтузиазмом.

И они не совсем ошибались, потому что произошла французская революция, которая, положим, не преобразовала общество сверху донизу, не создала нового мира, абсолютно соответствовавшего мечтам ее провозвестников, но все-таки вызвала в очень многих странах крайне важные и новые явления, о которых слишком забывают последующие поколения.

Если бы для того, чтобы иметь право рассматривать индивидуализм XVIII века как одно целое, нужно было присоединить еще новый аргумент к тем, на основании которых я сейчас собрал воедино столь различные элементы, я нашел бы этот аргумент в самом факте революции. Мысль образовать такое целое не мечта философа, размышляющего у себя в кабинете и придающего желаемую форму лепкому материалу прошлого. В жизни нового мира был момент, когда эта идея осуществилась свободной деятельностью живых людей, осуществилась, несмотря на бесчисленные препятствия, посреди пламени и крови. Французская революция, как я постараюсь доказать далее, вдохновлялась одновременно Адамом Смитом, Кантом, Кондорсе, Руссо, Монтескье и американцами. Положив в тигель все эти элементы, она образовала из них новое общество, принципом которого служит индивидуализм. Помимо частных доктрин, существует *индивидуалистическая идея* — та самая, сущность которой была выяснена нами в предшествующих строках; она существует, ибо происходит достопамятное историческое событие, истолковать и объяснить которое нельзя без помощи этой идеи.

Можно пойти еще далее, можно более точно определить характерные черты рассмотренных нами различных доктрин, черты, сближающие эти доктрины и заставляющие их проникаться друг другом, несмотря на столько важных различий между ними.

Несколько однородных взглядов преобладают у всех индивидуалистов, несмотря на разнохарактерность их стремлений. Эти взгляды одинаково присущи и Монтескье, несмотря на склонность его к более позитивному методу, и Адаму Смиту, несмотря на более прагматический характер его изысканий, и Фихте, и Кондорсе, и Канту, и Руссо. Об этих взглядах, впрочем, говорили много раз, обыкновенно в целях критики и видели в них основные черты или так называемого классического и упрощающего духа XVIII века, или морального, юридического и политического априоризма французской революции. Именно: оставляя в стороне случайности физической структуры и особенности

местной истории, человек рассматривается повсюду одинаковым в основных свойствах своей умственной и нравственной природы; причем существенная, хотя и редко делаемая оговорка — предполагается, что, познакомившись с новейшей философией, он обязательно будет руководиться ею в практической жизни; с другой стороны, философское умозрение считается обладающим абсолютной ценностью и способностью приводить к одинаковым результатам во всех прогрессивных обществах; затем идет безграничный оптимизм: природа людей хороша; ее портят воспитание и опека государства; все в мире само собой идет к лучшему, и нежелательные уклонения происходят только вследствие безрассудных предосторожностей и вредных преград; наконец, горячая вера в прогресс, полное убеждение в том, что стоит только нарисовать людям картину разумного общества, и они тотчас возгорятся пылким желанием подражать ей.

Но здесь опять нужно принять во внимание важную оговорку. Теоретики XVIII века понимают прогресс не так, как стали понимать его в конце концов в XIX под влиянием причин, которые будут указаны[228]. Они верят не в механический прогресс, происходящий вне человека и увлекающий его против воли подобно тому, как волна увлекает обломки; прогресс, о котором говорят Кондорсе и Кант, создается усилиями человека и проникнут моралью. Этот прогресс обещает, впрочем, не столько бесконечное улучшение условий жизни, сколько прекращение борьбы и несправедливостей, от которых так долго страдало человечество по своей вине. В глазах этих мыслителей наиболее определенной формой идеи прогресса все еще остается всеобщий и окончательный мир между народами, распространение принципов права на все человеческие отношения.

Космополитизм и прогресс, оптимизм и теория абстрактного человека, склонного образовать разумное общество, не составляют еще всего содержания философии индивидуалистов XVIII века; сюда следует присоединить абсолютную веру в разум и волю человека. В сущности, все индивидуалисты согласны — и мы увидим сейчас, что при всей очевидности этого факта, не требующего доказательств, о нем все-таки необходимо было напомнить — все они согласны с тем предположением, что человеческий разум, спрошенный по известному методу о природе и задачах человека и общества, очищенный от предрассудков, могущих затемнить и исказить его суждение, повсюду ответит одно и то же, если будет отвечать искренно. Все они согласны с тем, что человек спо-

[228] Ренувье вполне осветил этот пункт в серии своих этюдов по истории идеи прогресса. См. далее: Кн. V. Гл. III.

собен осуществлять цели, указанные ему сознанием, и что достаточно разрушить сложное здание рутины, злоупотреблений и ошибок, чтобы дать ему средства для этого. Вот в каком смысле и по какой причине индивидуалисты, в отличие от теоретиков просвещенного деспотизма, являются настоящими великими революционерами.

VII.

Историки доказали, что французская революция подготовлялась долго и непрерывно. То же самое можно сказать о революции в области идей, предшествовавшей революции в области фактов. Индивидуализм XVIII века представляет собою пункт встречи двух могучих влияний и как бы цветок, выросший из семян, брошенных в человеческое сознание картезианством и Евангелием. И нам следует подметить и доказать взаимодействие этих двух элементов в духе и методе занимающих нас писателей.

Хотя они охотно осмеивают физику и метафизику Декарта и становятся на сторону Бэкона, Локка и Кондильяка[229], влияние картезианства, разлитое в воздухе, которым дышат люди того времени, сказывается на них несравненно сильнее, чем на других писателях, долгое время считавшихся литературными учениками *Рассуждения о методе*. Теперь это несомненный факт, счастливо обновляющий готовые формулы и условные суждения[230].

«Классический дух», в котором Тэн вслед за Токвилем[231] видел один из основных факторов революции, оказывается на самом деле духом картезианства. Никто не ускользает от его влияния; даже Монтескье, по-видимому, наиболее далекий от него, несомненно запечатлен им[232]: деятели революции в этом не ошибались[233]. Вера в бесконечное со-

229 Влияние Декарта на французскую науку конца XVIII века было справедливо отмечено у Picavet. *Les Idéologues*. См. в особенности этюд о Кабанисе.

230 См. Brunetière. *Études sur le XVII siècle,* Cartésiens et Jansénistes.

231 Tocqueville. *L'Ancien Régime et la Révolution* (С. 239–240).

232 См. в *Philosophische Monatshefte* (октябрь, 1869) статью Э. Бусса: *Монтескье и Декарт*, где автор указывает, что некоторые взгляды *Персидских писем и Духа Законов* заимствованы у Декарта или непосредственно, или чрез Мальбранша.

233 См. у Edme Champion'a. *L'Esprit de la Révolution* (гл. I), как мало обосновано мнение, по которому Монтескье и Руссо противополагаются друг другу: первый как представитель духа 1789 года, второй — якобинства. Ch. Nodier и Sainte-Beuve (*loc. cit.* С. 10. Прим. 2) уже давно установили любопытные черты сходст-

вершенствование, одинаково свойственная всем мыслителям той эпохи, но в особенности сильно выраженная у Тюрго, Кондорсе и Канта, также картезианского происхождения. Когда физиократы ссылаются на «сущность общественного порядка», а один из них даже пытается раскрыть ее, они выставляют принципом, что эта сущность не имеет ничего случайного, так как зависит от природы вещей, и о ней нужно судить по «очевидности». Таков именно критерий Декарта[234]. Первые экономисты (и даже еще физиократы) гордятся приложением математических формул к социальным фактам, приложением, которое до них высоко ценил, по свидетельству Кондорсе, Жан де Витт, причем Кондорсе не забывает прибавить, что Жан де Витт — ученик Декарта[235]. И, говоря о Декарте, автор *Наброска* приписывает ему честь произведения «революции в судьбах человеческого рода»[236].

Откройте *Трактат о законодательстве* Мабли, и вы с первых же строк встретите там в устах лица, выражающего мнения автора, крайне высокомерную и, несомненно, картезианскую критику исторического метода[237]. Но более всех других философов того времени подпал под влияние Декарта и пропагандировал его Руссо[238].

Указывая на это, мы не думаем оспаривать общепринятого теперь положения, что некоторый, пусть даже самый существенный, элемент своих политических теорий Руссо заимствовал у протестантских публицистов XVI века. Если Фенелон, нападая на Жюрье, как бы имеет, по замечанию одного критика[239], перед глазами *Общественный договор*

ва между Монтескье и Сен-Жюстом. Ср. по поводу картезианства Монтескье. *Critique Philosophique,* III год. 1-я часть (С. 55 и след.).

234 Mercier de la Rivière выбирает, между прочим, эпиграфом для своего сочинения следующий отрывок из Мальбранша: «Порядок есть незыблемый закон умов, и ничто не может быть правильным без сообразования с ним». Биографы Кене передают, что он, благодаря чтению *Recherche de la Vérité*, увлекся философией «до чрезвычайности, и это должно было отразиться на всех его произведениях». См. *Notice sur la vie de Quesnay*, в Collection des principaux économistes (*Physiocrates.* Т. I. С. 6).

235 Condorcet. *Esquisse*. 9-я эпоха (С. 248).

236 *Ibid*. 9-я эпоха (С. 278).

237 *De la Législation* (С. 29 и след.).

238 См. Janet. *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la Morale*, 3-е изд. (Т. II. С. 423) и Bouillier. *Histoire de la Philosophie cartésienne*, последнее издание (Т. II. С. 643).

239 Faguet. *Le dix-hutième siècle, Rousseau* (С. 391) и *Les Grands Maîtres du XVII siècle*, ст. *Fénélon*.

и заранее опровергает его, то сказанное объясняется тем, что Руссо и Жюрье черпали из одного и того же источника. Равным образом на основании цитат, извлеченных из неизданных бумаг Руссо, и в особенности на основании пикантных сближений и остроумных соображений[240] можно с вероятностью допустить, что идея неотчуждаемого и незыблемого верховенства, занимающая столь важное место в *Общественном договоре*, была подсказана Руссо одной древней хартией, в которой Адемар Фабри, князь-епископ Женевы, подтвердил в 1387 году вольности этого города. Так что *Общественный договор* одновременно находится в долгу и у протестантских публицистов, и у князя церкви.

Но каковы бы ни были источники, откуда Руссо почерпнул некоторые элементы своей доктрины, она все-таки проникнута духом картезианства. Из *Рассуждения о методе* легко можно было бы извлечь ряд положений, которые могли бы служить комментарием к *Общественному договору*[241]. Разве основной тезис обоих произведений не один и тот же? В «*Рассуждении*» это — равное распределение «здравого смысла» между умами, одинаковая способность всех людей схватывать истину, при условии применения правильного метода; в *Общественном договоре* — обладание всех членов политического общества «здравым смыслом, справедливостью, честностью»[242], откуда необходимая правота «общей воли», безупречно справедливой и мудрой в хорошо устроенном государстве[243].

Это еще не все: одним из основных пунктов философии Декарта является положение, что душа мыслит постоянно, что нет мысли без сознания, что в психической жизни нет «темной стороны», что нет мысли без участия воли. Одним из основных пунктов политики Руссо является положение, что основание государства представляет «самый добровольный акт в мире»[244], и общество, организуясь, всегда дает себе отчет в том, что оно делает. Так уничтожается объяснение происхождения социальных форм посредством медленных и бессознатель-

240 См. J. Vuy. *Origine des idées politiques de Rousseau,* 2-е изд. Genève et Paris, V. Palmé, 1889.

241 Не знаю, указано ли кем-либо то место — в остальном довольно незначительное — *Общественного договора*, где Руссо упоминает о Декарте: «Народы обладают своего рода центробежной силой, посредством которой они постоянно действуют друг на друга и стремятся расшириться на счет соседей, *подобно вихрям Декарта* (Кн. II. Гл. IX).

242 *Contrat social.* Кн. IV. Гл. III.

243 *Ibid.* Кн. II. Гл. III.

244 *Ibid.* Кн. IV. Гл. II.

ных комбинаций, объяснение, которое впоследствии должно было показаться столь обольстительным и сойти за раскрытие тайны происхождения всего существующего. Сходство взглядов Руссо и Декарта поражало, впрочем, сторонников этого объяснения, и они не преминули сделать из него оружие против автора *Общественного договора*[245].

В истории 1793 года был день, когда революция почувствовала, насколько она обязана Декарту. В этот день Шенье от имени Комитета народного просвещения предлагает Конвенту перенести прах философа в Пантеон; в пренебрежении к останкам великого человека он находит аргумент против деспотизма и заключает свою речь такими словами: «Вам, граждане, надлежит отомстить за презрение королей к Рене Декарту». Следует проект декрета, принятый среди рукоплесканий. Проявившийся в данном случае энтузиазм имел ту же участь, какая часто постигала его в ту эпоху: он не привел к исполнению декрета. Но Шенье все-таки был прав: имя Декарта необходимо соединить с делом революции[246].

245 Espinas. *Les Sociétés animales*, 2-е изд. (Введение. С. 48).

246 См. речь Шенье в *Réimpression du Moniteur*. Т. XVIII. С. 22 и след. Резюмируем вкратце дальнейший ход дела. Через день, 4 октября, Гюффруа добивается еще решения Конвента о помещении в Пантеоне находившегося в Кабинете древностей бюста Декарта работы Пажу. Затем вопрос забывается до 10 плювиоза, 4 года (1796) (*Ibid*. Т. XXVII. С. 357). Секретарь Совета Пятисот читает письмо Института, напоминающее о декрете Конвента и требующее его исполнения. Шенье ставит себе в заслугу этот декрет и предлагает назначить комиссию, чтобы организовать перенесение с большою торжественностью. Его предложение принимается, и в комиссию назначаются Шенье, Грегуар и Дану.

29 жерминаля, 4 года, в Совете Пятисот получается от Директории бумага о том, чтобы поспешили исполнить решение относительно почестей праху Декарта (*Ibid*. Т. XXVIII. С. 249).

Наконец, 18 флореаля Шенье делает доклад. Но Мерсье просит слова, заявляет о своем «раскаянии» в том весьма благоприятном мнении, какое и он имел о Декарте «в юности», и требует, чтобы Совет перешел к очередным делам, помимо доклада, и взял назад закон о назначении Декарту почестей в Пантеоне. «Матье, Шенье и Гарди воздают должное памяти этих великих людей (Декарта и других, упомянутых Мерсье, как-то: Вольтера и Кондорсе). Совет постановляет напечатать речи Шенье и Мерсье и откладывает обсуждение вопроса» (*Ibid*. Т. XXVIII. С. 267 и след.).

С этих пор вопрос более не поднимается. В национальном архиве есть досье, относящееся к перенесению праха Декарта, в настоящее время под литерой F. Z. Seine 55 (прежде H. 4813).

Нетрудно показать, какова была доля влияния христианства.

Религиозный дух веет над французской революцией. Он сказывается, по словам Токвиля, даже во внешнем ходе этого достопамятного события[247], в горячем прозелитизме его участников, в столь широко распространенном тогда стремлении ко всеобщей солидарности и братству. Война, временно объявленная религиозным верованиям и церкви, и сопровождавшие эту войну жестокости слишком скрывают отмеченную сторону революции. Но разве можно забывать, что деизм стоит на первом плане в конституциях 1791 и 1793 гг.? Разве можно упускать из виду, что дух Конституанты совершенно христианский, и что затмение, которое испытал католический культ в эпоху Конвента, было совсем не так продолжительно и значительно, как долго старались доказать[248]?

Слишком упрощают французскую революцию и не особенно заботятся об исторической истине, когда видят в ней только полный расцвет иррелигиозной, антихристианской пропаганды так называемых философов. Как мы уже показали, эти философы главным образом работали над теорией просвещенного деспотизма; в области политики они были менее смелыми новаторами, чем Руссо или Кант. Кроме того, здесь имеет свое значение и хронология. Антихристианское движение XVIII века развилось далеко не накануне революции. Наиболее значительные книги, проникнутые таким духом, по крайней мере, на двадцать лет предшествуют 1789 году[249]. Наоборот, книга Неккера о *Важности религиозных мнений* — возьмем только ее одну — относится к 1788 году, а в 1796 году — крайне важно напомнить об этом слишком часто забываемом факте[250] — Бональд и Жозеф де Местр пишут свои первые произведения[251]. Революция, являясь продолжением известного движения идей, в то же время служит началом нового.

Известно, что разнообразнейшие формы мистицизма процвета-

247 *L'Ancien Régime et la Révolution* (С. 15 и 7).

248 Доказательства см. у Edme Champion'a. *Esprit de la Révolution française*. С. 170 и след. и особенно у Gazier. *Études sur l'histoire réligiuse de la Révolution.* Предисловие (С. 7, 8).

249 *Dictionnaire philosophique* (Voltaire) и *l'Homme-Machine* (La Mettrie) относятся к 1748 г.; *Essai sur les Moeurs* (Voltaire) — к 1753; *Esprit* (Helvetius) — к 1758; *Etrennes aux Esprits forts* (Diderot) — к 1757. Последние томы *Энциклопедии* появляются в 1770 г. В них опять-таки провозглашается естественная религия. *Catéchismes* (Volney и Saint-Lambert), хотя и появляются в 1793 и 1796 гг., представляют собою, подобно *L'Origine des Cultes* (Dupuy), только популяризацию доктрин, считавшихся незыблемыми, но в действительности, уже подорванных.

250 A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (T. I. С. 174–175).

251 De Bonald. *Théorie du Pouvoir* и De Maistre: *Considérations sur la France*.

ют накануне революции. Европа покрыта своеобразными ассоциациями, тайными обществами, которые заняты политикой[252]. Уже в 1801 году Мунье выпускает книгу о влиянии этих сект[253]. Сен-Мартен пишет и создает школу между 1790 и 1801 гг. В то же время за пределами Франции мы увидим страшную религиозную реакцию в Пруссии, начавшуюся тотчас после смерти Фридриха II, а в Англии — продолжение религиозного пробуждения, начавшегося проповедью методиста Уэсли[254]. Таким образом, религиозное движение нужно считать весьма распространенным повсюду.

В особенности свидетельствуют о нем, как сейчас было сказано, Руссо и Кант. Правда, Руссо сурово осудил политическую роль христианства[255]; тем не менее он провозглашает эту религию «святой, высокой и истинной»[256]. Теократы подозревают его в неверии; но из этого не следует, чтобы он работал над отрицанием и разрушением религиозных верований. Гораздо доказательнее Семнер Мен, который, наоборот, видит у него попытку «реконструировать здание человеческой веры»[257], и в этом смысле противопоставляет его работу работе Бейля, Вольтера и энциклопедистов. Именно эта сторона философии Руссо особенно повлияла на немцев. Христианство Шлейермахера возникло под влиянием религиозных воззрений Руссо; а одна из капитальных идей Канта, имеющая чисто христианскую окраску, та именно, что практика первенствует над умозрением, что мораль выше науки, была подсказана ему, согласно его собственному указанию[258],

252 См. Tocqueville. *Mélanges* (Сочинения. T. VIII. C. 65).

253 *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France,* соч. J. J. Mounier (перепечатано в 1822 г.).

254 A. Sorel. *L'Europe et la Révolution* (T. I. C. 175–176).

255 *Contrat social* (Кн. IV. Гл. VIII). «Общество истинных христиан уже не было бы человеческим обществом...» «Истинные христиане созданы быть рабами...» Следует, во всяком случае, отметить, что Бейль сказал (*Pensées sur la Comète*): «Истинные христиане не могли бы образовать прочного государства». Вольтер (*Idées republicaines*, N XXXIX) сопоставляет слова Руссо и Бейля. Это действительно уменьшает значение положений Руссо, позволяя видеть в них только беглые суждения, которых так много в *Общественном договоре*.

256 *Contrat social* (Кн. IV. Гл. VIII). Правда, при условии различения «современного христианства» и «евангельского»; три указанных эпитета относятся только к последнему.

257 *Ancient Law.* London, 1894 (C. 87).

258 О влиянии Руссо в Германии см. Levy-Bruhl. *Annales de l'École libre des sciences politiques* (1887).

чтением Руссо. Будучи проницательнее Бональда и де Местра, Шатобриан считает Руссо в числе писателей, подготовивших пути для движения идей, одним из первых симптомов которого является *Дух христианства*. И Сен-Мартен утверждает, что Руссо носил христианство в «сердце своем»[259], хотя и не был достаточно «просветлен», чтобы вполне понять его.

Нетрудно установить, что философия Канта проникнута христианством, и это выражается у него не только в частных моральных взглядах, но и в самом духе его доктрины. Идея индетерминизма воли, идея свободы—идея христианская по преимуществу. Древние философы знали ее, но колебались видеть в ней условие совершенства. Чтобы дать свободе то место, которое она занимает в новой философии, необходимо было учение о первородном грехе, об искуплении и о милосердии. Теологи сделали для этого более философов; а между философами искали в ней начала всего в особенности те, которые были проникнуты христианским духом и повиновались религиозному влечению.

VIII.

Не мое дело исследовать теперь, как это двойное влияние воздействовало на литературу XVIII века. Однако, ссылаясь на выдающегося исследователя, недавно разбиравшего этот вопрос[260], нетрудно было бы доказать, что это воздействие аналогично указанному нами в занимающей нас области умозрений. Взрыв морального и политического индивидуализма сопровождается лиризмом. Индивидуализм и лиризм имеют своим общим источником произведения Руссо, который, таким образом, вполне господствует над своим веком. Не настаивая на этом пункте, собственно говоря, выходящем из пределов настоящего труда, я отмечу другой, весьма важный и притом имеющий к нему отношение.

Уже давно[261] принято упрекать в априоризме моральные и политические концепции XVIII века и французской революции. Послушать критиков[262], так можно подумать, что Руссо и Кант, если говорить

259 Цитир. у Caro. *Essai sur la vie et la doctrine de Saint Martin* (C. 85).

260 Brunetière. *Évolution de la Poésie lyrique* (T. I).

261 Далее из I книги нашего труда будет видно, что этот упрек, у Бёрка например, современен фактам, к которым относится.

262 Особенно это сказывается у Тэна и в многочисленных работах с позитивистической тенденцией, посвященных этим вопросам. См. также Ferneuil. *Les Principes de 1789 et la Science sociale*.

только об этих двух философах, против которых главным образом направлен указанный упрек, создали себе в одно прекрасное время абсолютно новое, совершенно фантастическое и произвольное понятие о человеке, его моральной жизни и о политическом обществе. Это понятие они навязали общественному мнению своей эпохи, а французская революция, будто бы, попыталась совершить парадоксальную вещь — соорудить из отдельных кусков общество, соответствующее этому понятию.

На основании вышеизложенного приходится, наоборот, допустить, что индивидуалистическая концепция в области морали и политики далеко не возникла неожиданно в мозгу какого-либо мыслителя, а представляет результат долгих усилий спекулятивной мысли прошлого. Она, можно сказать, воплотила в себе лучшее из морального опыта человечества.

Равенство и высокое значение личности, как их понимало и провозглашало христианство, представляют весьма драгоценное и положительное завоевание морального сознания. Поэтому, когда Руссо и Кант находят в них основу всякого права, они пользуются не пустой абстракцией и вместе с тем не выставляют нового принципа. Точно так же эти философы пользуются конкретным, реальным элементом, когда они вводят в социальные и политические теории картезианский рационализм, тот рационализм, благодаря которому столько фрагментарных взглядов, столько беглых и неполных наблюдений более ранних философов получают глубокий смысл и в то же время вполне ясное выражение.

Мы видим, с другой стороны, что мыслители XVIII века, отыскивая законы общественной жизни, имели в виду не столько любое политическое общество в какой угодно исторический момент, сколько то, среди которого они жили и в котором не без основания видели тип разумного и прогрессивного общества, приблизиться к которому, разумеется, должно было стремиться каждое общество. Это — тайный или явный, но всегда несомненный постулат их умозрений.

Поэтому значительная часть направленных против них возражений падает сама собой. Мы уже не имеем права обращаться к ним с обычным упреком, что их доктрины не годятся для любой цивилизации и для любого момента в истории цивилизаций. Мыслители XVIII века сами знают это; но, повторяю, они занимаются преимущественно тем обществом, которое у них перед глазами. Они еще не приобрели тех умственных привычек, которые развились у их преемников вследствие вкуса к историческим изысканиям и успешного хода последних. Мы теперь с одинаковым интересом изучаем и цивилизации зарож-

дающиеся, и вполне развившиеся. Если мы и оказываем предпочтение чему-либо, то скорее изучению начал; потому ли, что обыкновенно бóльшая трудность этого изучения оживляет интерес; потому ли, что ум, менее обременяемый документами, движется свободнее и получает от этого удовольствие; потому ли, наконец, что зародыши и первые зачатки явлений имеют для нас непреодолимую привлекательность. Мыслители XVIII века считаются только с цивилизацией законченной, проникнутой гуманностью. Это единственная светлая точка, на которой внимательно останавливается их взгляд[263].

Следовательно, весьма ошибочно говорят обыкновенно о пустоте и абстрактном характере индивидуалистических теорий, ошибочно обвиняют их творцов в том, что они становятся вне времени и пространства, и осмеивают или порицают погубившую их «априористическую иллюзию»; позднее мы увидим, что в действительности самой ужасной, единственно заслуживающей такого названия иллюзией является, напротив, «иллюзия эмпирическая».

Следует ли отсюда, однако, что противники индивидуализма XVIII века ошибались во всех пунктах критики этой системы и что нельзя ни объяснить причину их заблуждения, ни отыскать в нем долю истины? Нет, ошибка их объясняется литературной формой, в которую писатели XVIII века облекали свои идеи. Эта форма, действительно, является классической, логической, универсальной. Понятно, что при поверхностном исследовании приписали содержанию специфические особенности формы. Но подобно тому, как более проницательная и глубокая критика сумела показать, сколько жизненного и верного эпохе заключается, например, несмотря на костюмы и язык действующих лиц, в изображении страстей у Расина, так нужно уметь различать — и мы попытались сделать это на предыдущих страницах, хотя и слишком кратко — человеческую жизнь, конденсированную и как бы сконцентрированную в чисто абстрактных, по-видимому, афоризмах Руссо и Канта.

Следует пойти еще далее и признать справедливым один пункт в возражениях эмпириков. Упрек в априоризме не подходит — по крайней мере, в том смысле, какой придают ему его сторонники — к определению *целей* моральной и социальной жизни, как их понимают инди-

[263] Столь часто встречающиеся у писателей XVIII века ссылки на жизнь дикарей и нравы первобытного человечества не могут служить возражением против этого. История не много извлечет из их сочинений. Эти писатели *видят* дикарей и первобытных людей *не такими, каковы они на самом деле*, а такими, какими, по их мнению, *должны были бы быть люди цивилизованные*.

видуалисты; но этот упрек справедлив по отношению к определению *средств*, рекомендуемых ими для достижения этих целей.

В детстве политической рефлексии, в конце того долгого периода, в течение которого индивидуум разучился обогащать свой ум наблюдением над окружающей действительностью — это было для него бесполезно, потому что политически он все равно не имел никакого влияния на свою собственную участь — индивидуалисты XVIII века, как люди науки, так и практики (но здесь я говорю только о первых), в поспешном до крайности стремлении все изменить вокруг себя, слишком охотно импровизировали средства для осуществления идеального общества, которое рисовали им возвышенные и обаятельные мечты. При выборе этих средств и при установлении практических методов они не руководились ни одной из предосторожностей, которые мы совершенно справедливо считаем теперь неизбежными. Здесь опять-таки я не буду распространяться, потому что говорю об очень известных вещах; я не стал бы даже напоминать о них, если бы не считал существенным отметить сейчас же — впоследствии видно будет, для какой цели[264] — различие между целями и средствами для исполнения: цели могут и должны остаться такими, как их определили индивидуалисты XVIII века, средства же могут и должны подвергаться непрестанным видоизменениям и постоянно усовершенствоваться под влиянием приобретенной опытности, более развитой рефлексии и прогресса научного исследования.

IX.

Хотя индивидуалистическая мысль XVIII века легко торжествует над только что указанными возражениями, в ней есть, однако, уязвимый пункт: ей почти всегда недостает устойчивого базиса. Философы недостаточно глубоко заложили фундамент. Они щеголяют друг перед другом красноречивым и убедительным изложением своих моральных, юридических и политических тезисов, а о *принципе*, на который эти тезисы опираются, об *отношении этих тезисов к основным началам философии* они или говорят очень кратко, как делает Кант, или совсем умалчивают, как Руссо. Мы увидим далее, что атака против индивидуализма была этим значительно облегчена. Мы увидим, кроме того, что единственное средство возвратить индивидуалистическим тезисам силу и крепость, которых они лишились в настоящее время вследствие

[264] См. наше *Заключение*.

этой атаки, заключается в том, чтобы показать тесную связь их с системой общих идей, которая не может существовать без них и без которой моральная жизнь человека становится непонятной. Лишь современному мыслителю[265] выпало на долю дополнить аргументацию, которую индивидуалисты XVIII века оставили незаконченной и как бы висящей в воздухе.

[265] См. (Кн. V. Гл. III) критическое изложение взглядов Ренувье.

КАКИМ ОБРАЗОМ ИНДИВИДУАЛИСТЫ XVIII ВЕКА ПОНИМАЛИ ВЗАИМНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ИНДИВИДУУМА И ГОСУДАРСТВА

В эпоху административной монархии проблемы об отношениях индивидуума к государству не существовало, потому что государство обладало тогда всеми правами, и только правами. Впервые и притом в относительно простой форме эта проблема была поставлена в эпоху просвещенного деспотизма, так как на государство возложили тогда известные обязанности, но главным образом обязанности по отношению к самому себе, в которых оно являлось наилучшим и единственным судьей. С появлением индивидуалистической философии проблема делается гораздо более сложной. Лицом к лицу с государством становится индивидуум, вооруженный своими собственными правами.

Тогда является необходимость разобраться в этих правах, указать, какие из них создают для государства положительные обязанности по отношению к индивидууму и какие предполагают, напротив, устранение вмешательства государства. Мы увидим, что точное решение этой проблемы было найдено не сразу; мы увидим, кроме того, что решение, за которое стояли основатели индивидуализма, далеко не похоже на то, какое впоследствии пришлось защищать под тем же именем их преемникам.

Вообще говоря, основатели индивидуализма в XVIII веке стремятся освободить личность от угнетавших ее многочисленных стеснений и главным образом от тех, которые умножило или усилило *полицейское государство*, хотя и с хорошими намерениями. Так, во всяком случае, понимали деятельность этих мыслителей и писателей их современники и они сами; это было смелое, могучее усилие для освобождения совести, труда, всех форм человеческой деятельности. Без сомнения, настаивать на этом пункте никогда не будет излишним; никогда не будет излишним выдвигать на первый план освободительный характер индивидуалистического движения XVIII века, но при условии — не пред-

упреждать событий и движения идей, не воображать себе тогдашний индивидуализм таким, каким под влиянием причин, о которых будет сказано в свое время, он зародился около 1815 года и распространился в эпоху Реставрации и Июльской монархии.

Для здравого суждения об индивидуализме XVIII века необходимо прежде всего остерегаться искать в нем абсолютного недоверия к деятельности государства, недоверия, которое должно было возникнуть значительно позже.

Неудивительно, разумеется, что новаторы, служившие делу свободы, в ту эпоху, когда государство налагало руку на все, приглашали его отказаться от многих притязаний. Отсюда — протестующая, отрицательная сторона взглядов Адама Смита или Монтескье. Однако стремясь ограничить деятельность государства, они совсем не думали о совершенном ее устранении.

Говоря о Монтескье, я уже отметил, что его требование вольностей для гражданина выражено скромно, почти боязливо, что вольности эти являются у него скорее высшими и требующими высшего уважения интересами, чем правами. Но это не все. Современные индивидуалисты или считающие себя за таковых упрекают Монтескье в том, что он считал правильными и полезными законы против роскоши, допускал, что государство может руководить распределением богатств, устанавливать предел частной собственности, одним словом, в значительной степени был заражен предрассудком о государстве в роли Провидения[266]. Монтескье действительно заслужил эти упреки. Он даже написал следующую фразу, в которой гораздо больше смелости, чем в требовании права на труд, выставленном впоследствии демократической школой 1848 года: «Государство должно обеспечить всем гражданам средства к существованию, пищу, приличную одежду и род жизни, не вредящий здоровью»[267]. Разумеется, социалисты поздравляют автора *Духа Законов* с такими речами. Уже Буонаротти, перечисляя писателей, «подчиняющих воле народа деятельность и собственность частных лиц», помещает Монтескье между Томасом Мором и Мабли[268].

Эти похвалы и порицания не безосновательны, хотя и не имеют того значения, какое приписывают им те, кто их раздает. Монтескье — индивидуалист, но он не думает, чтобы индивидуума можно было равнять с государством, в особенности же, чтобы индивидуум мог отри-

266 См. особенно Beudant. *Le Droit individuel et l'État* (С. 126, 127).

267 *Esprit des Lois* (Кн. XXIII. Гл. XXIX).

268 *Conspiration de Babeuf* (Т. I. С. 9).

цать государство; и это по очень простой причине, которая не замедлит выясниться.

Стремление вытеснить государство из сферы свободной торгово-промышленной деятельности, конечно, очень заметно у Адама Смита; тем не менее учитель далеко не освящает своим авторитетом тех крайних положений, которые потом выставили его ученики.

Смит, как мы видели, даже в *Системе естественной свободы* признает за государством сохранение трех обязанностей, и эти обязанности отнюдь не синекуры. Государство не только должно помогать большим общественным предприятиям и оказывать услуги, которых не могли бы взять на себя частные лица (следует теперь же заметить, что эти формулы с течением времени, благодаря прогрессу демократических обществ, должны были получать постоянно возрастающее содержание)[269]; государство обязано также, и обязано «неизбежно», заботиться о том, чтобы «остановить развращение и почти полное понижение нравственности народа»[270]. Другими словами, оно должно заботиться о воспитании народа. И государство не только должно дать народу средства для образования, но сделать более: «некоторым образом *обязать* народ приобретать элементарные знания»[271]. Посредством экзаменов оно должно наблюдать за исполнением этого предписания. Чтобы получить звание цехового мастера или даже «позволение заниматься каким-нибудь ремеслом или торговлей в деревне или городе», гражданин должен доказать, обладает ли он элементарным образованием[272].

Наконец, Смит доходит до того, что уполномочивает правительство принимать принудительные меры для поддержания существующих военных упражнений, которые без этого выйдут из употребления, а между тем, по его мнению, в них должно участвовать как можно больше граждан[273].

[269] Адам Смит, действительно, дал только *правило*, а не *меру*, и при каждом новом случае (организация таких важных услуг, как почта, железные дороги и проч.) пришлось исследовать, *приложимо ли правило*. Распределение обязанностей между государством и частной инициативой не представляется совершенно ясным даже для учеников Смита.

[270] *Inquiry.* Кн. V. Гл. I (Т. III. С. 296).

[271] *Ibid* (Т. III. С. 300).

[272] *Ibid* (Т. III. С. 302).

[273] *Inquiry* (Т. III. С. 302). Следует (С. 304) место, где он противополагает страны, «в которых в упражнениях участвует незначительная часть нации», Швейцарии, более требовательной в этом отношении, и видимо симпатизирует швейцарской системе.

Я отмечаю у самого Адама Смита эти виды вмешательства государства совсем не для того, чтобы обвинить его в принципиальном противоречии; моя единственная цель — противопоставить учеников учителю.

Он приглашает государство устраивать военные упражнения и давать начальное образование именно потому, что очень высоко ставит индивидуума. Без известного запаса знаний индивидуум, особенно в свободной стране, не достигает, не выполняет своего назначения[274]. Точно так же без воспитания мужества и энергии, являющихся до некоторой степени плодом военных упражнений, индивидуум не может иметь должного значения среди общества, даже совершенно преданного торгово-промышленным интересам[275]. Адам Смит не противоречит индивидуалистическому принципу, а наоборот, следует ему, когда старается таким способом обеспечить каждому индивидууму двойную выгоду: выносливости и культуры. Если он приглашает заботиться об этом государство, то, повторяю, потому, что государство не представляется ему врагом индивидуума, врагом, которого прежде всего нужно обезоружить и покорить[276]. И как могло бы государство играть такую роль в системе, которая, по античной формуле стоиков, во всем стремится к гармонии? Верный своему оптимизму, Адам Смит не видел и не отметил нигде того антагонизма, той борьбы, которую, вследствие грубой, хотя и понятной, непоследовательности, должны были поместить в самом сердце своей системы экономисты, его преемники и ученики.

274 См. прекрасное место о необходимости просвещения в свободных странах. *Ibid*. Кн. V. Гл. I. С. 305.

275 Ср. *Ibid* (Т. III. С. 304–305). Необходимо привести подлинные слова, высокая мораль которых тем поразительнее, что подобный тон очень редок в книге. «Трус или человек, не способный защищать себя или отомстить за нанесенную ему обиду, лишен одного из существеннейших свойств человеческой природы. *Он такой же нравственный урод и калека*, как человек, лишенный какого-либо существенного члена или потерявший способность владеть им». И далее, через несколько строк: «*Если бы даже воинственный дух народа оказался совершенно бесполезен для защиты общества*, то уже одной заботы о предохранении всей массы народа от такого нравственного безобразия... достаточно, чтобы обратить на себя серьезное внимание правительства».

276 Бюре, о котором будет речь далее (Кн. II), ясно видел, что Смит далеко не разделяет преувеличений своих учеников в этом пункте. Ср. также примечания Ад. Бланки к фр. изданию *Богатства народов* и Renouvier: *Critique Philosophique*, 2-й год. 1-я часть (С. 36).

Истинный характер этого индивидуализма, не требующего уничтожения вмешательства государства, всего лучше виден у Руссо и Канта.

Неправильно прилагают к Руссо те различения, которых сам он не делал, и судят о нем по предубеждениям, которых он не знал. Таким образом, столь спорный вопрос о социализме у Руссо не имеет смысла. Руссо не социалист, хотя и допускает решения, подобные тем, какие впоследствии приняли различные социалистические школы. Правда, он желает, чтобы государство посредством «общественных житниц» обеспечило индивидууму средства существования, но вместе с тем он защищает частную собственность и наследственную передачу имущества. «Общественные житницы» здесь только формула, соответствующая детскому возрасту экономической науки того времени; эта формула не только не противоречит индивидуализму Руссо, а, напротив, выражает одну из его сторон. Именно вследствие своего индивидуализма Руссо старается обеспечить личности ее первое право, право на существование. Для этого сообразно со своими познаниями, он рекомендует такие меры, которые, конечно, доступны критике и являются лишь отдаленным приближением к социальной истине.

И в области политики Руссо сближает и примиряет такие положения, которые потом казались несовместимыми. Мы уже видели, что он дает государству весьма обширные права над гражданами, но вместе с тем он очень высоко ставит права индивидуума.

Мысль его освещается одной фразой *Общественного договора*, смысл которой, быть может, не всегда улавливали. «Только сила государства, — говорит он, — создает свободу его членов»[277]. Вдумаемся хорошенько в эти слова. Они означают, что государство должно быть сильным *не ради самого себя* и не для угнетения индивидуума, а *ради индивидуума*, чтобы гарантировать ему полную свободу по отношению к согражданам, в каких бы условиях он ни находился. Только такая «чрезмерная зависимость» каждого от государства дает индивидууму «полную независимость» от всех прочих. Договор «облечет государство силой», а оно будет служить ею слабым индивидуумам, не способным поддерживать себя своими собственными средствами.

Я не хочу сказать этим, что такой взгляд на вещи представлялся уму Руссо в абсолютно чистом виде, без малейшей неясности. Еще раз повторяю: не следует ждать от Руссо совершенно законченного решения проблем, это будет делом позднейших экономистов или теоретиков демократического государства. Я хочу только сказать, что такой именно дух проникает доктрину Руссо, и что его мнимый социализм — не что

277 *Contrat social* (Кн. II. Гл. XII).

иное, как первая, очень несовершенная и, если угодно, очень опасная формула индивидуализма, который совсем не отрекается от государства, а, напротив, призывает его на помощь для обеспечения более благоприятных, удобных и надежных условий развития личности.

Другие взгляды Руссо подтверждают такое толкование его политических воззрений. Государство облечено страшной моральной властью: оно решает, как я должен веровать. Но при ближайшем рассмотрении окажется, что могущество, которое Руссо уделяет государству, не должно служить к порабощению индивидуума. Оно должно, напротив, помогать ему в стремлении к полной моральной независимости, направлять его к личному совершенству. Вера, природу которой фиксирует государство — т. е. общая воля или, что то же, моя собственная воля, являющаяся одним из элементов последней, — не должна навязываться извне; по Руссо, эта вера должна проистекать из моего собственного размышления. Она создается не государством, а мною самим вместе со всеми согражданами. Следовательно, принуждение здесь только внешнее и чисто кажущееся; в основе лежит свобода: она — душа и жизненный принцип доктрины.

Один из писателей, наиболее понявших Руссо и всего глубже проникнувших в его мысль, справедливо говорит: «Руссо прежде всего имеет в виду субъекта, личность, личную мораль... Он настаивает на добродетели и нравственной силе... Он отстаивает понятие личного Бога. Личность, верховенство, оригинальность — вот его центральная идея»[278]. Я не думаю, чтобы можно было лучше понять Руссо и выразить его взгляды. Призыв к вмешательству государства — вот что удивляет и смущает людей, понимающих индивидуализм узко и неправильно, в современном смысле. Но что же делать: Руссо, подобно всем главным мыслителям-индивидуалистам XVIII века, не допускает, чтобы государство, с моральной, политической или экономической точки зрения, оставалось безразличным к созданию индивидуальности.

Кондорсе еще менее допускает это. По его мнению, для установления царства равенства между гражданами недостаточно, чтобы государство уважало их естественные права. Оно должно, кроме того, облегчить им пользование этими правами. После того, как государство позволило индивидууму «развивать свои способности, располагать своими богатствами и вполне свободно удовлетворять свои потребности», у него еще «остаются обязанности, которые оно должно

[278] Этюд Hornung'а о политических идеях Руссо в собрании публичных лекций под заглавием *Rousseau jugé par le Genévois* (С. 144).

выполнить»[279]. Обязанности эти состоят не только в мудром надзоре за общественным порядком, в установлении правильных и официальных весов и мер или в чеканке неизменной монеты[280]. Государство, кроме того, посредством справедливого налога на ту «часть годичного дохода», которой собственник «не обязан непосредственно своему труду»[281], должно создавать учреждения, которые не в состоянии осуществить частные лица; оно должно заботиться «о прогрессе земледелия, промышленности и торговли»[282]; оно должно, наконец, «смягчать неизбежные природные бедствия и подобные им непредвиденные случайности»[283].

Кондорсе скажет еще, что, благодаря даже частичному вмешательству государственной власти, должны, если не совершенно исчезнуть, то во всяком случае потерять силу, три главные причины неравенства между людьми. Эти три причины: неравенство в богатстве[284], неравенство в положении того человека, у которого средства к существованию, «обеспеченные для него самого, передаются его семье», и того, у которого эти средства зависят от продолжительности жизни, или, скорее, той части жизни, в течение которой он способен к труду»[285]; наконец, неравенство в образовании[286]. Относительно средств, которыми может пользоваться для этого государственная власть, Кондорсе говорит вполне определенно. Неравенство состояний, которое стремится исчезнуть[287] уже вследствие естественных причин, еще вернее уменьшится, если законы не будут благоприятствовать «приобретенному богатству»[288] и если администрация «не будет открывать немногим лицам обильные источники богатства», недоступные для остальных граждан[289]. Экономическое неравенство можно значительно ослабить посредством системы взаимного страхования, обеспечения стариков, вдов и детей. Каждый вкладывал бы часть своих сбережений в подобные учреждения, заведывать же ими могли бы частные

279 *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, 10-я эпоха (С. 246).

280 *Ibid* (С. 246).

281 *Ibid* (С. 247).

282 *Ibid* (С. 248).

283 *Ibid* (С. 248).

284 *Ibid* (С. 339).

285 *Esquisse* (С. 339).

286 *Ibid* (С. 339).

287 *Ibid* (С. 340).

288 *Ibid* (С. 340).

289 *Ibid* (С. 341).

ассоциации. Но эти учреждения могли бы создаваться «от имени общественной власти и стать одним из ее величайших благодеяний»[290]. Кондорсе высказывается, кроме того, за демократизацию кредита, за эмансипацию мелкой торговли и промышленности от «крупных капиталистов»[291]. Наконец, неравенство в знаниях может быть подорвано и даже совсем уничтожено посредством организации системы элементарного образования — этого прочного основания для истинного равенства и залога бесконечного прогресса[292].

Мысль Руссо получает здесь определенное выражение. Вместо «общественных житниц» Кондорсе предлагает страхование, но тезис у них один и тот же. Развивая его, Кондорсе дает действительно замечательное выражение той теории демократического государства, которая утвердилась и развилась впоследствии. Никто не дал более удовлетворительной формулы индивидуализма, призывающего государство к широкой деятельности *не для того, чтобы дать ему права над гражданами, а чтобы показать его обязанности по отношению к ним*. Мысль Кондорсе является настоящим источником всякой социальной экономии и всякой современной политики, одобряемой совестью.

Наконец, вплоть до Канта включительно, у которого по указанным нами причинам индивидуалистический тезис представлен с наибольшею основательностью и силой, нет ни одного писателя, который не отводил бы государству известной роли в возможно полном развитии индивидуальности.

Недавно отыскали у Канта «первые проявления» современного немецкого социализма, причем указывали, например, на его взгляды относительно организации благотворительности и на его полемику против права восстания[293]; это не что иное, как блестящий парадокс. Кант такой же социалист, как Руссо. Но индивидуализм Канта, подобно индивидуализму Руссо и всего XVIII века, далеко не отвергает вмешательства государства, лишь бы только оно шло в пользу прав индивидуума, а не во вред ему. Поэтому Кант, сначала, по-видимому, признающий за государством только одну обязанность — «стоять на страже» прав личности, принужден допустить, что государство должно помогать бедным и для этого облагать богатых особым нало-

290 *Ibid* (С. 344).

291 *Ibid* (С. 344).

292 *Esquisse* (С. 345 и след.). — Ср. *Мемуары* Кондорсе по народному образованию (Сочинения. Изд. Arago. Т. VII. С. 167–437) и его *Доклад* в Законодательном собрании (апрель, 1792).

293 *De primis socialismi germanici lineamentis*, латинская диссертация Jaurès'a (С. 35–37).

гом, «предназначенным на поддержку тех членов общества, которые не в состоянии жить своими средствами»[294]. Является ли это нарушением принципа? Нет, это — скорее последовательное применение его. Государство не было бы бдительным и верным стражем прав своих членов, если бы оно оставляло множество граждан вне пользования первым из этих прав. Помогая им поддерживать существование, оно не пользуется правом *над* ними, еще менее *против* них: оно обеспечивает *им* осуществление своего права.

Таким образом, индивидуализм мыслителей XVIII века значительно отличается от доктрины, известной под таким названием в настоящее время. Он ставит принципом, что индивидуум не малолеток, которого должно опекать государство — это теория просвещенного деспотизма — а взрослый человек, обязанный желать *самостоятельно*, мыслить, заботиться о себе и предвидеть будущее *самостоятельно*. Социально-политическая организация должна предоставить ему действовать как мужчине; отсюда осуждение всяких бесполезных стеснений, хотя бы с хорошими намерениями. Никто суровее Канта не относится к «отеческому правлению»[295]. Но социально-политическая организация должна делать более того: тем из членов государства, которые по вине обстоятельств не достигли еще совершеннолетия, она должна помочь выйти из их подчиненного положения.

Поэтому-то все индивидуалисты единодушно призывают на помощь государство. Не все они одинаково точно и одинаково удачно определяют лежащие на государстве обязанности, способ их выполнения и самое право, на основании которого оно будет выполнять их, и с этих различных точек зрения основатели доктрины оставляют много дела своим преемникам. Но при всем том — мне хотелось бы подчеркнуть эту идею со всею определенностью — противоположение интересов индивидуума и государства, ставшее потом существенно характерной чертой индивидуалистической ортодоксии, не представляет составной части индивидуализма XVIII века.

Чтобы закончить это *Введение*, остается показать, что публицисты и политические деятели французской революции понимали индивидуализм так же, как их прямые учителя.

294 *Rechtslehre*, часть 2-я, Allgemeine Anmerkung, § C.

295 См. особенно *Rechtslehre* и мелкие статьи, озаглавленные: *Was ist Aufklärung?* и *Ueber den Gemeinspruch*: «*Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*» (Сочинения. T. VII, 1).

ИНДИВИДУАЛИЗМ И ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Произведения публицистов, декларации прав и конституции французской революции приводят нас к заключению, что и она добивалась и добилась торжества широкого и содержательного индивидуализма, отводящего известную роль государству.

Без сомнения, не совсем ложно мнение, согласно которому Конституанта заботилась главным образом о развитии индивидуальной свободы, а Конвент — об укреплении авторитета государства. Не совсем ложно систематическое противопоставление духа 1789 года духу 1793-го. Однако хотя, с общей точки зрения, это противопоставление и содержит долю истины, оно далеко не имеет того значения, какое ему слишком часто приписывают. Уже деятели 1789 года призывали государство к деятельности на пользу индивидуума. С другой стороны, Конвент, отводя государству все бóльшую и бóльшую роль, делает это, как мы сейчас покажем, опять-таки ради развития индивидуальности. Следовательно, Конвент остается верным индивидуалистическому принципу даже тогда, когда его обвиняют в измене.

I.

Прежде чем прийти к заключению, насколько индивидуализм XVIII века отличается от индивидуализма нашего времени, я читал произведения публицистов 1789 года, думая обязательно найти в них только призыв к индивидуальной деятельности и недоверие к деятельности государства. Приходится сознаться, что ничего подобного я не нашел у них.

Прежде всего не такими вопросами эти писатели занимаются наиболее охотно. Все они, подобно своим предшественникам и учителям, требуют гражданской свободы; многие требуют также и свободы политической; но главным образом они все-таки заняты детальным выбором тех колес, из которых намереваются составить механизм пре-

образованной монархии. Им приходится иногда касаться проблемы об отношениях индивидуума к государству, но они касаются ее совсем не для осуждения вмешательства государства.

Нередко слышим мы от них требование сильного правительства и могучей централизации: в частности, это излюбленное положение Мирабо[296]. Эту же идею мы встретим у всех легистов, которые совершенно самостоятельно переделали наши законы и о которых справедливо говорят, что, если голове и сердцу их была присуща какая-либо политическая идея, то именно идея *государства*[297]. В экономических вопросах Неккер так настаивает на правах и обязанностях государства, что его можно было бы причислить к социалистам или, лучше сказать, прикрепить социалистические требования к его книге, как одному из первых звеньев цепи[298]. Идея государства, которое должно служить развитию индивидуальных способностей всеми средствами, находящимися в его распоряжении, идея государства демократического, не *господина*, а *слуги*, применяя формулу, данную, впрочем, много позже, — эта идея является уже у деятелей 1789 года. Я говорю о наиболее умеренных из них, о тех, которые должны были очень скоро в ужасе отвернуться от созданной их собственными руками революции, развития и результатов которой они не признавали.

Тарже[299], Малуе[300], как верные ученики Монтескье, провозглашают не только право граждан на общественную помощь, но и *право на труд*. Мунье, в своем проекте декларации, ставит такой принцип: «люди

296 Ср. Francis Decrue. *Les Idées politiques de Mirabeau* (С. 34 и след.). Эта идея тогда была очень распространена. В адресе граждан города Нанта Национальному собранию я прочел: «Чтобы освободиться от ярма, так долго тяготевшего над ним, французский народ *должен дать наибольший простор исполнительной власти*». *Archives parlementaires*, 1-я серия (Т. VIII. С. 203).

297 Bardoux. *Les légistes, leur influence sur la société française* (С. 288 и след.).

298 Луи Блан. *Histoire de la Révolution française*.

299 Ст. 6. «Политическое тело обязано давать каждому человеку средства к существованию путем ли собственности или труда, или взаимопомощи». Target в *Projet de déclaration – Archives parlementaires*, 1-я серия (Т. VIII. С. 288).

300 Заседание 3 августа 1789 года. Малуе говорит о порядке прений... «Особенно заслуживает вашей поддержки недостаточный, состоящий на жаловании класс, живущий только своими услугами и работой. Для него именно нужно обеспечить средства к существованию и труд... Таков предмет двух предложений, которыми я кончаю: *труд и пропитание, основанные на обязанностях общества к нуждающимся в них и на огромных средствах нации, которыми она может обеспечить и то и другое*». *Archives parlementaires*, 1-я серия (Т. VIII. С. 339).

должны иметь *свободное* и *полное применение всех своих физических и моральных способностей*[301]. Не представляет ли все это как бы красноречивого и точного комментария к доктрине Руссо, Кондорсе и Канта?

Если Тарже, Малуе и Мунье принимают эту доктрину со всеми ее выводами, нечего удивляться, что у Сиэйса мы встретим еще более ясное и полное ее выражение. В данном случае единственным затруднением является выбор между цитатами. Возьмем сначала проект декларации (21 июня 1789 г.), в котором Сиэйс, в тождественных с Мунье выражениях, говорит, что общество не только не уменьшает тех средств, которые индивидуум приносит в ассоциацию для своей частной пользы, но «увеличивает и умножает их посредством бóльшого развития моральных и физических способностей»[302]. Укажем затем на два пункта предварительного проекта конституции (12 августа 1789 г.): в одном из них требуется учреждение коммунальных и провинциальных советов под наблюдением и контролем исполнительной власти, чтобы на всем протяжении королевства «ни у кого не было недостатка в помощи, *труде* и пропитании»; в другом — общественное воспитание, основанное на морали, истории и национальных законах[303].

В первом из упомянутых нами документов нужно в особенности отметить ясно выраженное признание *права* граждан *на* государство. «Граждане в своей совокупности *имеют право на все, что государство может сделать в их пользу*». И Сиэйс настаивает на этом: *общественные средства* должны «возрастать вместе с богатством и процветанием нации». Совокупность этих средств, «состоящая из лиц и вещей, должна называться *общественным учреждением*, чтобы лучше напоминать о своем происхождении и назначении»[304]. Здесь, если я не ошибаюсь, гораздо раньше Конвента государство наделяется важными функциями, имеющими целью благо, выгоду его членов. Здесь задолго до анализа новейших публицистов мы находим понятие о демократическом государстве, опирающемся на следующие два основные принципа: принцип доставления каждому индивидууму средств к существованию и принцип интеллектуальной и моральной культуры[305]. Эти взгляды не остались чисто теоре-

[301] Заседание 27 июля 1789 года. *Archives*, 1-я серия (T. VIII. C. 285).

[302] *Archives*, 1-я серия (T. VIII. C. 254).

[303] *Ibid* (T. VIII. C. 426).

[304] *Archives*, 1-я серия (T. VIII. C. 259).

[305] Позднее Сиэйс дал другую формулу, которая довольно хорошо выражает сущность демократического правления: «Отправным пунктом этого политического движения в свободной стране может быть только свободная *нация* в ее первичных собраниях; *конечный пункт его – народ, пользующийся благодеяниями*

тическими: они вошли, если не в Декларацию прав, как ее окончательно вотировала Конституанта, то, по крайней мере, в Конституцию 1791 года, о чем или совсем забывают, или не считают нужным говорить[306].

Конституция 1793 года глубоко изменяет политические формы, установленные Конституцией 1791 года. Она освящает верховенство народа не только в теории, но и на практике. Но, с нашей точки зрения, она не создает ничего нового. Обе статьи, включенные на этот раз в Декларацию прав, которые установляют общественную помощь и народное образование, редактированы более напыщенно, но *менее точно*, особенно вторая, чем соответствующие статьи Конституции 1791 года[307]. Статья 1-я Декларации прав 1793 года гласит, правда, что «целью общества является общее благо»[308], между тем как Декларация прав и Конституция 1791 года молчат или почти молчат об этом. Но можно ли отсюда заключать, что эти две конституции разделяет целая пропасть и что вторая приведенной выше «роковой формулой» установляет «принцип социализма»[309]?

Чтобы убедиться в противном, достаточно обратиться к протоколам Конституанты. Мы увидим из них, что *все* проекты Декларации прав, из которых ей пришлось выбирать, начинались положением: стремление к счастью или является причиною социальных уз, или первым и самым законным инстинктом человеческой природы[310].

закона». Речь 2-го термидора, III года. Цитировано по A. Bigeon. *Sieyès, l'homme, le constituant* (С. 154).

306 «Должно быть создано и организовано *главное учреждение общественной пользы для воспитания покинутых детей, облегчения участи немощных бедняков и доставления работы здоровым беднякам, которые сами не могут ее добыть*».
«Должно быть введено и организовано общественное образование, *бесплатное в той части, которая обязательна для каждого человека*» (*Конституция* 1791 года, статья I).

307 «Общественная помощь есть священный долг. Общество обязано давать пропитание несчастным гражданам, или снабжая их работой, или обеспечивая средства к существованию тех, кто не в силах работать».
«Образование необходимо для всех. Общество должно всеми силами благоприятствовать прогрессу умственного развития и сделать образование доступным всем гражданам» (Статьи 21 и 22 *Декларации прав* 1793 года).

308 «...для того, чтобы требования граждан, основанные отныне на простых и бесспорных принципах, всегда способствовали поддержанию конституции и *счастию всех*».

309 Beudant. *Le Droit individuel et l'État* (С. 154).

310 См. *Проект Декларации* Thouret (ст. I). *Archives parlementaires*, 1-я серия (Т. VIII.

В окончательном проекте, принятом Конституантой, эти слова выброшены, но не потому, чтобы они казались собранию опасными; напротив, они были бы приняты большинством членов, чуть ли не единогласно. Насколько можно судить по отсутствию дебатов по существу во время ряда заседаний, на которых отчеты и доклады занимают более места, чем рассуждения и *cross examination*, Конституанта просто хотела избежать всего, что могло бы придать Декларации метафизический оттенок[311]. Но относительно настроения умов в самой Конституанте и относительно вдохновлявшей ее философии не может быть никаких сомнений.

Эта философия представляет странную смесь утилитарной морали энциклопедистов и учения Руссо о праве.

При чтении парламентских документов, как и при чтении книг и мемуаров, нас поражает, что права, на которые так часто и красноречиво ссылаются в них, оказываются только *средством для достижения счастья*. «Право короля и нации существуют *только для счастья индивидуумов, из которых состоит нация*[312], — говорит Мунье в своем докладе от имени Комитета по составлению конституции. Мнение Мунье разделяют все его современники. Их упрекают в том, что они слишком увлекаются Руссо. Действительно, они вдохновляются им, но часто пренебрегают в его доктрине тем, что составляет ее оригинальный и революционный элемент par excellence: правом личности, требующим уважения к себе лишь потому, что оно право. В глазах публицистов 1789 года право индивидуума священно прежде всего потому, что при отсутствии уважения к нему невозможно было бы счастье.

Следовательно, они смотрят на право как на самый насущный и могущественный интерес, а не как на нечто несоизмеримое ни с каким интересом. Из боязни «метафизики» эти публицисты не достаточно углубили идею права, в этом их слабая сторона. В своем сильном и удачном протесте в пользу индивидуализма они слишком, или,

С. 325); *Проект* Ch. François Bouche'a, ст. 2. *Ibid* (T. VIII. С. 400); *Проект* Rabaud Saint-Etienne'a, ст. 1. *Ibid* (T. VIII. С. 406); *Проект* Сиэйса, ст. 1, 2 и 3. *Ibid* (T. VIII. С. 422); *Проект* Gouges-Carton'a, ст. 1. *Ibid* (T. VIII. С. 428).

311 Стремление избегать *метафизики* крайне сильно у публицистов и ораторов Конституанты, унаследовавших в этом отношении предубеждения Вольтера и энциклопедистов. Ср. речи: Мунье (*Archives*, 1-я серия. T. VIII. С. 231); Барнава (*Ibid*. С. 322); Малуе (*Ibid*. С. 323); маркиза де Силлери (*Ibid*. С. 340); Гара (*Ibid*. С. 394); Лалли-Толландаля (*Ibid*. С. 458) и проч.

312 *Archives*, 1-я серия (T. VIII. С. 216).

по словам одного проницательного мыслителя, даже «совершенно игнорировали то, из чего состоит индивидуализм, т. е. свободное и внутреннее воздействие души на самое себя». И в этом заключается, вероятно, одна из главных причин, вследствие которых революция удалась только наполовину. «Учреждения были уничтожены, но душа осталась прежняя»[313].

Вследствие недостаточно глубокого понимания идеи права, а также идей индивидуума и личности деятели революции не всегда умели вполне точно установить границу, за которую не должна переходить деятельность государства.

Провозглашая право на общественную помощь и право на труд или, пользуясь более неопределенной, а потому самой предпочтительной формулой Рабо Сент-Этьена, *«право на существование, на сохранение своего существования»*[314], а также право на элементарное образование, деятели революции вдохновлялись высоким индивидуализмом. Наоборот, они изменили самым основным, элементарным требованиям индивидуализма, когда реставрировали идею государственного интереса и предоставили государству власть, хотя бы и временную, над индивидуумом, над его совестью, безопасностью, свободой передвижения, торговли и труда.

Эта часть деятельности Конвента заслуживает упреков, от которых свободны принципы, выставленные им относительно общественной помощи и образования и касающиеся этих принципов статьи Декларации прав и Конституции 1793 года. Всех этих ошибок и заблуждений революция могла бы избежать, если бы постаралась освободиться не от метафизики, а, наоборот, от утилитарного воспитания, завещанного ей XVIII веком.

Таким образом, недостаток уважения к правам личности со стороны деятелей революции объясняется тою же причиною, которая, по нашему мнению, объясняет бессилие теоретиков просвещенного деспотизма возвыситься до индивидуализма. И вот мы опять приходим к идее, которая уже не раз представлялась как бы необходимым выводом из нашего исследования: только усиленная работа в области метафизического умозрения и в области критики может сообщить индивидуалистическому тезису необходимую силу и прочность.

313 Emile Montégut. *Libres opinions* (С. 204). См. весь отрывок, очень содержательный.

314 Он прибавляет, впрочем: «и сделать его по возможности счастливым». *Archives*, 1-я серия (Т. VIII. С. 406).

II.

Из предыдущего видно, как далеко от истины господствующее мнение, что в эпоху революции существовало два потока идей: один индивидуалистический по существу, представленный Конституантой, где будто бы господствовало влияние Монтескье, другой по существу *государствующий* (*étatiste*), представленный Конвентом, где будто бы господствовало влияние Руссо. Не бесполезно будет, однако, остановиться несколько на тех основаниях, в силу которых эта формула рушится или, точнее говоря, получает более ограниченное значение.

Необходимо отметить прежде всего, что вышеуказанное разделение одинаково допускается самыми противоположными школами[315]. Только индивидуалисты — те именно, которые понимают индивидуализм на манер либералов и экономистов эпохи Реставрации, Июльской монархии и второй Империи — восхваляют работу Конституанты и обесценивают дело Конвента; тогда как социалист, историк революции, вменяет Конституанте в преступление, что она недостаточно часто обращалась к воздействию государства; позитивисты же со своей стороны считают дело Конституанты чисто критическим и бесплодным; только деятельность Конвента — которую они охотно отождествляют со взглядами Дантона, связывая последние весьма сомнительной связью со взглядами Дидро — кажется им органической и плодотворной[316].

Против этого, столь обычного разделения можно и должно сделать одно важное возражение: хотя некоторые факты как будто и подтверждают его, однако другие, гораздо более многочисленные, такого подтверждения не дают.

Тэн более чем кто-либо подчеркнул контраст между либеральной программой 1789 года и программой якобинцев. Но подобно тому, как до взрыва 1789 года существовали довольно сильно выраженные проявления революционного духа, не допускающие мысли, что 1789 год внезапно порвал связь прошлого с настоящим[317]; подобно тому, как, с интернациональной точки зрения, в политической жизни Европы имели место весьма многие из событий, совершенно подобных тем, какие до новейших исследований казались безусловно характерными

315 См. со стороны индивидуалистов особенно: Laferrière. *Histoire des Principes, des Institutions et des Lois pendant la Révolution française*, а со стороны социалистов: Louis Blane. *Histoire de la Révolution française*.

316 См. далее нашу кн. IV, гл. I.

317 См. особенно Rocquain. *L'Esprit révolutionnaire, avant la Révolution*.

для новой эры[318]; так и между двумя периодами революции, по-видимому, столь противоположными по духу, существует очень много общих черт. Без сомнения, направление Конституанты проникнуто умеренностью и примирительным духом, а направление Конвента — решительностью и смелостью. Несомненно также, что Конституанта более хлопотала о политической свободе, а Конвент о равенстве[319]. Тем не менее нельзя утверждать, что чувство равенства было чуждо Конституанте или чувство свободы — Конвенту.

Когда Вольнэй ставит равенство на одну доску со свободой[320], а Кондорсе показывает, что нельзя уменьшить неравенства, не увеличивая тем самым свободы, и наоборот[321], они оба являются верными выразителями духа 1789 года. С другой стороны, не Конвент ли установил свободу культа, и установил с такой смелостью, которая неизвестна его предшественникам и не вызвала подражания у преемников[322]? Если сравнить, например, доктрины о собственности, то нужно согласиться с Троплоном (Troplong)[323], что индивидуалистическая доктрина встречается скорее в Конвенте, чем в Конституанте, которая, ограничиваясь повторением теоретиков старого порядка, не признает за правом собственности иного происхождения, кроме самого законодательства. В Конституанте это мнение, не совместимое с либерализмом и индивидуализмом, поддерживали Мирабо и Тронше. Вновь и еще сильнее выразил это мнение Робеспьер в своем проекте Декларации прав. Но Конвент отказался следовать за ним и обнародовал свою Декларацию прав, хотя, по замечанию Троплона[324], Робеспьер был тогда на высоте своей власти. Статья 16-я этой Декларации не упоминает о вмешательстве закона в институт права собственности. Вот, следовательно, капитальный пункт, где индивидуалистическая логика оказывается на стороне Конвента; непоследовательность с точки зрения доктрины — на стороне Конституанты.

318 Доказательства см. у A. Sorel'a. *L'Europe et la Révolution* (Т. I. Кн. I).

319 Доказательства этого см. у Edme Champion'a. *L'Esprit de la Révolution française*. Гл. V.

320 *Les Ruines*. Главы XVII и XVIII.

321 Edme Champion. *L'Esprit de la Révolution française* (С. 219–221).

322 *Ibid* (С. 224). — Ср. Gazier. *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française* (*Предисловие*. С. VIII).

323 *La Propriété d'après le Code civil* (Collectlon des *Petits Traités* de l'Académie des sciences morales et politiques. С. 113).

324 *La Propriété d'après le Code civil* (С. 123).

В истории идей, как и в истории фактов, случается, что прошедшее, освещенное отблесками настоящего, принимает ложную и обманчивую окраску. Обвиняя Конвент в том, что он отводит слишком большую роль государству, так как признает право на общественную помощь и образование, тем самым вводят в понятие индивидуализма элементы, не входящие в него как необходимые составные части и *чуждые ему в XVIII веке*. Резкая, абсолютная противоположность между индивидуумом и государством установилась много позже, и тогда стали считать индивидуалистическим периодом революции тот, когда всего менее говорилось о деятельности государства, а периодом антииндивидуалистическим тот, когда о ней говорилось все более. В действительности же статьи Декларации прав 1793 года, считающиеся направленными против индивидуалистической доктрины, имели целью, по мысли тех, кто их санкционировал, *помочь появлению наибольшего числа вполне развитых и настоящих индивидуальностей*. А тогда это было формулой всякого индивидуализма.

III.

Итак, отвергаемую нами точку зрения необходимо заменить другою. Индивидуализм французской революции — если судить о нем не по ходячим взглядам настоящего времени, а по тому, как понимали его философы XVIII века — не содержится целиком в Декларации прав 1789 года. Он заключается также, и даже *главным образом*, в великих принципах содействия обеспечению материальных и моральных благ (общественная помощь, народное образование) Конституции 1791 года и в статьях Декларации прав 1793 года, устанавливающих те же самые права граждан по отношению к государству.

Но подобно тому, как теоретическое выражение индивидуализма у представителей XVIII века не достигло желательной степени точности и законченности, так на практике французская революция, стоявшая за право индивидуума и за его полную эмансипацию, примешала к своей освободительной работе чуждые ей элементы.

Поэтому наряду с мерами, внушенными абстрактными философскими взглядами, применялись меры, вынужденные или подсказанные обстоятельствами. Некоторые из этих мер вызывали и справедливо продолжают вызывать порицание, но я не буду касаться их, потому что они не имеют решительно ничего общего с чистыми идеями. Их объяснение лежит в том из «принципов», который наиболее враждебен всякому принципу и в частности индивидуалистическому, —

в принципе государственного интереса. Принимая такие меры — как те, которые, не будучи хорошими, извинительны, так и те, которые не заслуживают никакого извинения, — революция, побуждаемая обстоятельствами или вынуждаемая необходимостью, одинаково всесильной при всяком государственном строе, уклонилась от намеченного ею высокого идеала. Но она поставила себе дотоле неведомую государству задачу — освободить индивидуума, придать его личности ценность; а потому допущенные ею грубые заблуждения и преступления кажутся менее терпимыми, чем аналогичные заблуждения и преступления в другие исторические моменты. Соседство философии с насилием отталкивает наш ум, и в общепринятом суждении о революции играет значительную роль горькое разочарование, невольно вызываемое контрастом между превосходными целями и недостойными средствами, слишком часто употреблявшимися не для достижения этих целей — последние отходили на задний план, — а просто для самозащиты, для поддержания своего существования.

К революции были бы справедливее, если бы старались точно разграничить *то, что принадлежит собственно ей*, т. е. могучий порыв к освобождению уже существующих индивидуальностей, а также зарождающееся и пока еще не вылившееся в определенную форму стремление призвать к индивидуальной жизни наибольшее число членов общества, от *того, что ей не принадлежит*, хотя, с моральной точки зрения, она и ответственна за это — я имею в виду те акты, которые под давлением событий совершило глубоко потрясенное, но желавшее жить общество.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ

Если в самой французской революции, как только что было отмечено, мы находим, кроме революции, кроме великого идеалистического и индивидуалистического кризиса, засвидетельствованного Декларацией прав 1789 года, кроме желания социальной справедливости, засвидетельствованного Декларацией прав 1793 года, также общество, жизнь которого или идет во многих отношениях по-прежнему, как она шла бы при отсутствии всяких новшеств, или глубоко взволнована событиями, порожденными революционной агитацией, то еще естественнее, что в так называемый *новый порядок* входит нечто помимо французской революции и ее принципов. Принципами революции проникнуты некоторые из новых учреждений; но наряду с этими учреждениями, проникнутыми новым духом, Консульство и Империя восстанавливают или поддерживают много учреждений старого порядка, совершенно чуждых этому духу, а кроме того, много традиций просвещенного деспотизма.

Уже Токвиль указал, как в 1800 году была восстановлена администрация старого порядка[325]. Затем Тэн после более близкого и критического изучения образования старого порядка пришел к заключениям, подтверждающим мысль Токвиля[326]. Идет ли дело об администрации в собственном смысле или о школе, или о церкви — везде можно констатировать странную смесь взглядов административной и абсолютной монархии, просвещенного деспотизма и индивидуалистического принципа. Новый порядок представляет собою сложное и составное целое, в котором дух французской революции, дух индивидуализма, действует только в качестве фермента.

Если согласиться с предшествующим, то нужно признать, что проблема о природе государства, его функциях и его отношениях к индивидууму являлась для французской мысли начала XIX века очень запутанной.

Ей сразу представлялись три решения этой проблемы: с одной стороны — концепция государства, созданная административной монар-

[325] *L'Ancien Régime et la Révolution* (C. 89, 308–309).

[326] *Les Origines de la France contemporaine*, le Régime moderne (T. II).

хией и, по-видимому, отвечавшая традиционным, коренным условиям жизни французского общества; с другой — удобная в некоторых отношениях концепция государства, созданная просвещенным деспотизмом; наконец, концепция чисто индивидуалистическая.

Вследствие индифферентности общественной мысли к социально-политическим доктринам — индифферентности, которая по возможности будет объяснена далее на страницах этой книги, очень редко пытались вникнуть в эти различные тенденции, их причины и следствия. Кроме того, страстность, с которой всегда высказывались за или против революции, за или против философии XVIII века, мешала применять к такого рода исследованиям совершенно объективный научный метод. Считали возможным обходиться без ближайшего рассмотрения фактов или не принимали тех предосторожностей и предохранительных мер, которые одни лишь могли бы дать правильный взгляд на вещи.

Но в то время, как теория была в упадке, жизнь шла своим чередом. В политическом мире установление всеобщего избирательного права завершило революцию. В экономической области крупная промышленность произвела новую революцию, результаты которой, по-видимому, еще не выяснились. Затем в истории, философии, науке возникли новые направления, оказавшие неизбежное воздействие на социальные и политические теории.

На страницах нашей книги сделана попытка проследить движение французской мысли под действием этих различных влияний умозрительного характера, а также в ее применении к такому подвижному, непрерывно изменяющемуся и изменяемому материалу, как политическое общество.

Предпринятое нами исследование имеет не только исторический интерес. В сущности, дело идет о том, чтобы узнать, какую цену для современного сознания имеют юридические и договорные теории, которыми вдохновлялась революция; могут ли они победить возражения и трудности, с начала XIX века выдвигавшиеся против них столь разнообразными школами, и при каких условиях они могут одержать победу. Таким образом, в этом, по-видимому, чисто теоретическом вопросе заключается нечто живое и крайне поучительное для нас.

КНИГА ПЕРВАЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ ПРОТИВ ПРИНЦИПА ИНДИВИДУАЛИЗМА

КНИГА ПЕРВАЯ

Реакция против индивидуализма, достигшая полного расцвета в XIX веке, возникает еще в последнюю четверть XVIII. Подобно индивидуалистическому движению, она получает общеевропейский характер. Некоторые из выражающих ее наиболее ярких формул принадлежат английским и немецким писателям. Поэтому, даже имея перед собой специальную задачу—проследить историю идеи государства во Франции, нельзя, ознакомившись с теократами, не ознакомиться также с Бентамом, Берком, Савиньи и Гегелем, оказавшими такое огромное влияние на умы далеко за пределами своей родины.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

РЕАКЦИЯ ВО ФРАНЦИИ

I.

Можно сказать, что Сен-Мартен, де Местр, де Бональд, Балланш и Ламенне образуют настоящую школу. При всем различии между ними в складе ума, в характере и плане работ все они исповедуют одну и ту же доктрину, очень удачно названную теократической, потому что она, по собственному признанию одного из ее представителей, должна добиваться того, чтобы Декларацию прав человека заменить «Декларацией Прав Бога»[1].

Теократическая идея впервые является у Сен-Мартена[2]. Хотя он очень мало интересуется политикой, у него в высшей степени определенно намечен ряд вопросов, разработанных впоследствии теократической школой; с другой стороны, у него слишком много общего с де Местром, чтобы можно было опустить его в этом беглом обзоре авторов и их произведений.

Сен-Мартен — иллюминат, мысль которого витает в области грез; со своих химерических высот он бросает на мир взгляд, полный сострадания. По его мнению, человек все еще не понял истинной природы общества. Происхождения последнего нельзя объяснить ни господством силы, как полагал Гоббс, ни договором, как думал Руссо. Сила управляет отношениями животных, но не людей. По какому праву, с другой стороны, человек, который самому себе не принадлежит и самого себя не создал, мог бы заключить договор[3]? Здесь, таким об-

[1] De Bonald. *Discours préliminaire à la Législation primitive* (Сочинения. Т. II. С. 250).

[2] Полного собрания сочинений Сен-Мартена нет. Вот заглавия и даты главных произведений, в которых изложены его политические взгляды: *Des Erreurs* (1775). *Lettre à un ami*, ou *Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, an III (1795). *Éclair sur l'association humaine*, an IV (1796). *Réflexions d'un observateur sur la question posée par l'Institut*: Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple? an VI (1798).

[3] *Des Erreurs et de la Vérté* (С. 270).

разом, впервые проскальзывает идея, тщательно разработанная преемниками Сен-Мартена: человек совершенно не в состоянии открыть причины происхождения общественного строя и создать его.

У Сен-Мартена мы встречаем и первое применение излюбленного метода теократической школы. Он утверждает, что все заблуждения философов по данному вопросу происходят оттого, что они опираются исключительно на разум; но один разум здесь бессилен: необходимо участие всей души. А душа по этому вопросу говорит нам, что первичным обществом следует считать то, в котором наши слабые силы находят себе наибольшую поддержку: таковы семья, религия. И та и другая, кроме того, опираются на волю Божию. Вот где истинный источник власти[4].

По мнению Сен-Мартена, всякая власть, не носящая на себе печати Божества, является сомнительной, даже прямо незаконной. С этой точки зрения, одинаково незаконными оказываются и монархия 1775 года, строго осужденная им в книге *О заблуждениях*, и республика 1795 года, не менее сурово осужденная в *Письме к другу.* В самом деле, монархия опирается на силу, постоянно созидающую и разрушающую свое создание. Нет устойчивости, а следовательно, нет истинной справедливости. Республика опирается на народное верховенство. Но человек, обладавший верховенством до первородного греха, уже не обладает им в настоящее время. Не обладая же верховенством, народ никому не может передать тех прав, которыми он сам не обладает[5].

Таким образом, ни чисто народное правление, ни сделки, которые народ может заключать с избранной семьей или избранным индивидуумом, ни стародавняя традиционная монархия не пользуются расположением Сен-Мартена. Его государь, истинный «посланник Божий»[6], должен быть «человеком возрожденным», оправданным добродетелью, который станет применять к своим менее счастливым братьям то, что правильно назвали «святым деспотизмом милосердия»[7]. Мы не будем, однако, детально выяснять, как Сен-Мартен представляет себе того верховного вождя, который одновременно должен был исполнять обязанности первосвященника, верховного судьи и главного врача народа теософов[8]. Здесь перед нами уже не политический писатель, а иллюминат. Его мечты, часто изложенные очень красноречиво, нас не касаются.

[4] *Lettre à un ami* (С. 51).

[5] *Ibid* (С. 62 и след.).

[6] *Ibid* (С. 60).

[7] Caro. *Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin* (С. 277).

[8] *Des Erreurs et de la Vérté* (С. 283).

Итак, Сен-Мартен оставляет своим преемникам три очень важные идеи, из которых две касаются сущности доктрины, а последняя — метода.

Методическая идея заключается в следующем: вопрос о происхождении политических обществ не может быть решен при помощи чистого разума, как это думали философы XVIII века; инстинкту, бессознательному процессу отводится очень важная роль, как факторам общественного развития. Устанавливается тесная связь между идеей творчества вообще и идеей социальной жизни; власть исходит непосредственно от Бога; это уже не та довольно слабая связь между властью и божеством, какую признавали теологи старого порядка, допуская, что Бог освящает всякую власть, если она возникла законным путем или достаточно долго просуществовала; нет, это очень тесная связь: государь должен носить на своем челе «печать слова Божия». Вот идеи, относящиеся к доктрине.

Гораздо более важное место в теократической школе занимает Жозеф де Местр, оригинальности которого ничуть не может повредить, признаем мы или нет, что он отчасти черпал свое вдохновение в сочинениях Сен-Мартена, добывая из них, как из необработанной руды, идеи Неведомого философа[9].

Свои наиболее страшные удары де Местр направляет против человеческой воли, которую так высоко ставили Руссо и Кант. Он метко поражает врага прямо в сердце. Воля человека, говорит он, окончательно извращена вследствие его грехопадения. Эта извращенная воля обязательно должна быть управляемой. Человек уже не обладает тем, что он, преисполненный гордости, считает свойством своей природы: способностью творчества. Общество дело не его рук. Оно не может возникнуть вследствие добровольного акта, личного или коллективного, потому что народная масса так же бессильна создать что-нибудь, как и индивидуум. Общество — необходимый факт. Правительство существует не по милости народов[10]. Закон уже не выражает общей воли: он является настоящим законом лишь тогда, когда «исходит от высшей воли»[11].

[9] *Considérations sur la France* (1796). *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1810). *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821). *Du Pape* (1819).

По частному вопросу об отношении Жозефа де Местра к Сен-Мартену см. Caro: *Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin* (С. 282 и 283) и Sainte-Beuve: *Portraits littéraires* (Т. II. С. 422–454).

[10] *Ibid* (Т. I. С. 213).

[11] *Essai sur le principe générateur des constitutions* (С. 3).

Учреждения — заметьте себе эту идею, наиболее интересную и оригинальную из всех идей де Местра — не могут служить предметом обсуждения и бумажного творчества[12]. Одним словом, человек по существу своему пассивен; и в особенности тогда, когда он считает себя самостоятельно действующим, в смутные периоды истории, подобные французской революции[13]. Никогда Провидение не играет более важной роли; никогда роль человека не бывает до очевидности столь ничтожной. Таким образом, де Местр, подобно Паскалю, доказывает ничтожество человека теми самыми деяниями, которыми он наиболее гордится[14].

Будучи неспособным создать общество, установить правительство, законы и руководить событиями, человек равным образом не способен давать предметам названия по собственному желанию. Язык нельзя считать человеческим изобретением[15], и отрицать эту истину для человека небезопасно. Давая название новой власти или новому учреждению, он тем самым обрекает их на уничтожение[16]. Один Бог имеет право давать названия, как Он один создает учреждения, дает законы и руководит миром.

Верховная власть, исходящая от Бога, «выражающая Бога», по своей природе абсолютна. Формы ее могут меняться, но, если она в Лондоне и не говорит так, как в Константинополе, раз она заговорила, ее решение безапелляционно[17]. Де Местр рассуждает как политик, а не как мечтатель, подобный Сен-Мартену. Поэтому он признает в существующих властях законных государей в том смысле, какой придавали этому слову теоретики старой монархии[18]. Кроме того, по его мнению, необходимо, чтобы законные государи получали свою власть путем делегации от единственного настоящего суверена — непогреши-

[12] *Considérations sur la France* (С. 106).

[13] «Революция увлекала за собой людей, а не наоборот». «Чем более всматриваешься в наиболее активных, по-видимому, деятелей революции, тем более находишь в них чего-то *пассивного* и *механического*». *Considérations sur la France* (С. 9).

[14] Де Местр *доказывает* бытие Бога фактом революции, как янсениты — существованием ересей и неверия. Тем, кто не хотел бы видеть в революции руки Провидения, он отвечает: «Первое условие революции *по повелению свыше* заключается в том, что ничто не может ее предупредить, и никто не в состоянии ей помешать». *Considérations sur la France* (С. 4).

[15] *Essai sur le principe générateur* (С. 65–66).

[16] *Ibid* (С. 82). «Можно быть уверенным, что такие название и предмет очень скоро исчезнут».

[17] *Du Pape* (Т. I. С. 2).

[18] *Essai sur le principe générateur* (С. 38).

мого папы, представителя Бога на земле[19]. Непогрешимость папы это не только теологическая, это «общая истина», раскрытая в теологической области. Нельзя оспаривать эту истину, не нападая на один из «мировых законов»[20].

Таким образом, у де Местра теократический принцип получает необыкновенную определенность и значение, какими он не обладал у Сен-Мартена. Де Местр сокрушает человеческую волю, выясняя ее коренную несостоятельность; показывает ничтожество человеческого разума перед тайною происхождения вещей. Наконец, на что, как мы увидим, будет опираться де Бональд, де Местр объясняет религиозный, социальный и гражданский строй «мировыми законами».

Философия XVIII века сделала могучее усилие, чтобы отделить человека от остальной природы; де Местр снова сливает их воедино, чтобы тем самым лучше показать бесконечное расстояние, которое разделяет человека и Божество.

Де Бональд[21] облекает в строгую школьную форму идеи, которые у де Местра еще лишены систематичности. Де Местр по преимуществу — полемист теократической школы, де Бональд — ее ученый. Обыкновенно он отличается строгой логичностью, хотя иногда и грешит хитроумными определениями, искусственными противопоставлениями и произвольной классификацией. Тем не менее он очень ярко освещает большую часть затронутых им вопросов, и вопросов существенных. Подобно Сен-Мартену и де Местру, он прежде всего ставит проблему происхождения Обществ и Власти (это он пишет с большой буквы). Подобно им, он объясняет Власть и Общество волей Божией, но гораздо глубже их исследует сущность Власти и Общества.

Власть — «живое существо», которое стремится к сохранению Общества. «Воля этого существа называется законом, а его действия — правительством»[22]. Бог, Богочеловек, человек — глава государства, человек — отец семейства — такова иерархия живых существ, воплощающих различные степени Власти[23]. Общество также живое существо, имеющее свое детство, юность и зрелость[24] и обладающее своими

[19] *Du Pape* (Сочинения. Т. I. С. 333 и след.).

[20] *Ibid* (Т. I. С. 2).

[21] *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796). *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1817). *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1821).

[22] *Discours préliminaire à la législation primitive* (Сочинения. Т. II. С. 145).

[23] *Législation primitive* (Сочинения. Т. II. С. 109).

[24] *Ibid.* Гл. VIII (Сочинения. Т. II. С. 408).

собственными способностями, особенно же способностью действовать на индивидуума и пользоваться им для достижения своих целей[25]. Одной из последних способностей является, например, прогресс; следовательно, прогресс создается не отдельной личностью, а обществом[26].

В данном случае реакция против индивидуализма XVIII века впервые пользуется идеей, которая впоследствии получит крайне важное значение.

Руссо и Кант допускали, что общество создано человеком и для человека. Бональд возражает на это: «Человек существует только *для* общества; общество создается только *для* самого себя»[27]. Взвесьте хорошенько эти слова — они содержат в себе в зародыше все нападки, направленные впоследствии весьма различными школами против индивидуализма XVIII века и революции: отрицание человеческого творчества в устройстве политического общества; отрицание индивидуальной деятельности, направленной к личным целям; отрицание права как неотъемлемой части моральной личности. Де Бональд отлично понимал, какие выводы можно сделать из его основного положения. Он сам делает эти выводы и излагает их очень убедительно. Умы Европы, говорит он, тревожит следующий великий вопрос: «Человек ли создает себя и общество, или общество создает самого себя и человека?»[28] Между этими двумя формулами, по мнению де Бональда, не может быть колебаний. Претензия человека на роль законодателя общества так же несостоятельна, как была бы несостоятельна его претензия «придавать телам вес».

Строй общества (религиозный или политический) вытекает из природы последнего с такой же неизбежностью, с какой вес вытекает из природы тел. Здесь мы имеем противопоставление личного творчества и природы. Критикуя индивидуализм, де Бональд говорит: философы нового времени создали философию личности, философию *я*; «я хотел создать философию социального человека, философию *мы*, если можно так выразиться»[29]. «В обществе нет прав, а есть только обязанности»[30], утверждает он, критикуя идею права. Де Бональд особенно интересуется последним вопросом. Он часто напада-

[25] *Théorie du pouvoir*. Предисловие (Сочинения. Т. XIII. С. 3).

[26] *Législation primitive*. Гл. VIII (Сочинения. Т. II. С. 405–406).

[27] *Théorie du pouvoir*. Предисловие (Сочинения. Т. XIII. С. 3).

[28] *Observations sur un écrit de Condorcet* (Сочинения. Т. XIV. С. 488).

[29] *Introduction à la démonstration du principe constitutif des sociétés* (Сочинения. Т. XII. С. 65).

[30] *Observations sur un écrit de Condorcet* (Сочинения. Т. II. С. 461).

ет на самый термин *право*, который «политически совсем не выражает справедливости и принес много вреда»[31]. В данном случае де Бональд опять-таки должен был найти много подражателей, и на страницах этой книги мы часто будем встречать критику идеи права почти в той форме, в какую ее облекает де Бональд.

Не довольствуясь опровержением философов XVIII века, де Бональд в одном из своих сочинений дает план социально-политической организации, которая не признает прав индивидуума и похожа на то, благоприятное свободе таких групп, как семья, община и провинция, *патриархальное государство*, более подробное описание которого мы сейчас встретим у Галлера и к которому вскоре должна была приблизиться одна из континентальных держав под влиянием общего хода своего политического развития[32]. Государство, по идее де Бональда, представляет «большую семью», образованную из многих домашних обществ и повинующуюся общим законам, причем ему принадлежат телом и душой все те «обездоленные индивидуумы», которые не входят ни в одну из маленьких семей, составных элементов большой[33]. Государство часто вмешивается в материальную и моральную жизнь составляющих его групп. Согласно аскетической и вместе с тем ограничительной формуле де Бональда оно должно делать «немного для удовольствия людей, достаточно для их потребностей и все для их добродетелей»[34].

Балланш[35]—самый оригинальный и, несомненно, самый привлекательный из писателей теократической школы. В то время, как де Бональд как бы остановился на точке замерзания, а де Местр замкнулся и как бы замуровал себя в определенном круге предвзятых идей, Балланш обладает гибким умом и способностью понимать чужие идеи; не оставляя принципов своих предшественников, он умеряет и гуманизирует их. Именно в силу своей оригинальности он в меньшей степени является представителем теократической школы, чем де Местр и де Бональд, но его вкрадчивый талант выставляет в более выгодном свете лучшие стороны их общего учения.

Балланш повторяет только что указанные нами основные положения. Общество поглощает индивидуума, и последний живет и разви-

[31] *Discours préliminaire à la législation primitive* (Сочинения. Т. II. С. 117).

[32] Пруссия.

[33] *Législation primitive*. Гл. IX (Сочинения. Т. III. С. 82–83).

[34] *Ibid.* Гл. XII (Сочинения. Т. III. С. 100).

[35] *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles* (1818). *Essais de palingénésie sociale* (1827–1828).

вается только благодаря ему[36]. Человек не способен что-либо изобрести[37]. Не он дает наименования предметам[38]. Учреждения не создаются в один день. Законы, собственно говоря, не создаются: они «обнародываются»[39].

На некоторых из этих идей Балланш особенно настаивает и как бы присваивает их себе. Таковы, например, идея благодетельности традиции[40] и идея необходимой в социальной жизни непрерывности во времени и пространстве. Во времени: «Все поколения являются современниками в глазах Божества, а также в глазах мудреца»[41]. В пространстве: человек поддается и следует «движениям, сообщаемым ему целым, части которого он составляет. Индивидуальность *не для него в этом мире*»[42]. Такова еще, например, идея, что в основе так называемого права на существование лежит тайна. Балланш напоминает, что статуя Изиды была покрыта тройным покрывалом: первое приподнимали неофиты, второе — священнослужители, третьего никто не приподнимал[43]. Все — символ: «*Видеть истину нам не суждено*»[44]. Повторяя вслед за де Местром и де Бональдом, что ни язык, ни власть не могут быть изобретением человека, Балланш, кроме того, показывает связь между этими двумя положениями и надеется таким образом политический вопрос выяснить филологически[45]. Именно потому, что человек существо общественное, он должен был с самого появления в мир обладать умом столь же высоко общественного характера, как и дар слова[46].

В других отношениях Балланш отличается от представителей своей школы. Де Местр и де Бональд крайне сурово относятся к философам

[36] *Essai sur les institutions sociales* (Сочинения. Т. II. С. 220, 222, 293); *Palingénésie*, 1-я часть (Сочинения. Т. IV. С. 37).

[37] *Essai* (Сочинения. Т. II. С. 282).

[38] *Ibid* (Сочинения. Т. II. С. 234).

[39] *Ibid* (Сочинения. Т. II. С. 75).

[40] *Ibid* (Сочинения. Т. II. С. 133, 136).

[41] *Essai sur les institutions sociales* (Сочинения. Т. II. С. 48).

[42] *Ibid* (Сочинения. Т. II. С. 50). — Ср.: «Человек является человеком лишь вследствие своего симпатического сосуществования с остальными людьми». *Palingénésie*, 1-я часть (Сочинения. Т. IV. С. 37).

[43] *Ibid* (Сочинения. Т. II. С. 21).

[44] *Ibid* (Сочинения. Т. II. С. 71). — Ср. *Palingénésie*, 2-ю часть (Сочинения. Т. IV. С. 148) и 3-ю часть (Сочинения. Т. IV. С. 370–371).

[45] *Ibid* (Сочинения. Т. II. С. 182).

[46] *Ibid* (Сочинения. Т. II. С. 212–213, 225 и след.).

XVIII века. Балланш отдает должное Монтескье[47], Руссо, удивительный талант которого заключает в себе нечто высокорелигиозное[48], и даже Вольтеру, в котором он с удовольствием признает «истинного друга человечества»[49]. Справедливый к своим противникам, он откровенен и со своими друзьями и при случае отмечает их странности и ошибки. «Сочинениям де Местра следовало бы появиться при Людовике XIII»[50]. В другом месте он обвиняет де Местра в отсутствии жалости к людям. «Де Местр, по его прекрасному выражению, неумолим, подобно року, но *не обладает милосердием, подобно Провидению*»[51].

Жозеф де Местр и де Бональд просто отрицали все новшества; Балланш старается разгадать их смысл[52]. Он видит, что возникло новое общество, отличное от старофранцузского, что мысль освободилась и в учреждения должна проникнуть бóльшая доля свободы[53]. Он не отрицает ни свободы печати, как ее понимали в то время, ни суда присяжных. Он допускает, что при современном ему состоянии умов простого участия народа во власти не достаточно: необходимо, чтобы «власть исходила от самого народа»[54]. Он допускает, что правительства имеют свои обязанности, и первая из них — «идти по пути прогресса и развития во главе того стада, которое они призваны пасти»[55]. Роль династий состоит именно в том, чтобы превращать факт в право. Власть непогрешима только тогда, когда «она является верным выражением существующего»[56]. Не пора ли, прибавляет Балланш, «одинаково любить старую и новую Францию, примирить *археофилов* с *неофилами*?»[57] Реставрация отчасти легализировала революцию, подобно тому как христианство внесло в мир «дух совершенствования». Следовательно, всякое новое движение вперед следует приветствовать как результат этого духа христианства[58].

47 *Palingénésie*, часть 2-я (Сочинения. Т. IV. С. 169).

48 *Ibid*, часть 2-я (Сочинения. Т. IV. С. 168).

49 *Ibid*, часть 2-я (Сочинения. Т. IV. С. 169).

50 *Ibid*, часть 3-я (Сочинения. Т. IV. С. 290).

51 *Ibid*, часть 3-я (Сочинения. Т. IV. С. 299).

52 «Когда хотят, вопреки прогрессу, сохранить устаревшие формы, тогда последние противоречат природе, т. е. Провидению, отрицают божественное право». *Ibid*, часть 3-я (Сочинения. Т. IV. С. 341).

53 *Essai* (Сочинения. Т. II. С. 416).

54 *Palingénésie*, часть 2-я (Сочинения. Т. IV. С. 227–228).

55 *Ibid*, часть 3-я (Сочинения. Т. IV. С. 349).

56 *Ibid*, часть 2-я (Сочинения. Т. IV. С. 283).

57 *Essai* (Сочинения. Т. II. С. 37) и гл. VII (Сочинения. Т. II. С. 197).

58 *Palingénésie*, часть 2-я (Сочинения. Т. IV. С. 278).

Прибавьте к этому, что Балланш до Сен-Симона и Конта говорил о «миссии Запада»[59] и констатировал отрицательный характер философии XVIII века — «этого тарана, который отлично разрушал старые стены, но который пора уничтожить, если не хотят, чтобы он стал опасным орудием»[60].

Ламенне принадлежит к теократической школе своими сочинениями, написанными до 1830 года[61]. Он ограничивается, впрочем, повторением основных положений, разделяемых всеми представителями школы: общество устроено не человеком; народ не обладает верховенством и потому не может ни передать, ни разделить власти, исходящей от Бога[62].

Оригинальность Ламенне в этот период времени состоит в том, что он больше нападает на принципы галликанской церкви, чем на философию XVIII века. Если *Общественный договор* взлелеял химеру народного верховенства, то Декларация 1682 года создала идолопоклонство перед человеческой властью[63]. Людовик XIV в известном смысле так же виновен в заблуждениях и проступках духа нового времени, как и Руссо. Ламенне чуть-чуть не видит в нем прямого предка революционеров. Необходимо, следовательно, прежде всего уничтожить результаты 1682 года, освободить духовную власть от господства светской, а затем, соединив духовное и светское, «свести их к общему центру — Богу»[64].

Занятый главным образом отношениями церкви и государства, Ламенне, разумеется, принужден был внимательнее, чем Балланш, де Бональд и де Местр, рассмотреть роль государства и определить границы его власти. По этому вопросу у него встречаются интересные взгляды. Он один из первых указывает на злоупотребление централизацией[65]. Он выставляет принцип, что все, имеющее определенный круг интересов, обладает правом на самоуправление; государство

[59] *Réflexions diverses* (Сочинения. Т. IV. С. 392).

[60] *Palingénésie*, часть 3-я (Сочинения. Т. IV. С. 369).

[61] *La religion dans ses rapports avec l'ordre civil et politique* (1826). *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829).

О политике Ламенне см. у Janet: *La philosophie de Lamennais* и у E. Spuller'a: *Lamennais*.

[62] *Mélanges religieux et philosophiques* (С. 212).

[63] *Des progrès de la Révolution* (С. 58).

[64] *Ibid* (С. 93).

[65] Статья из *Avenir* (дек. 1830), в *Journaux et Articles* (С. 204). — Ср. *Progrès de la Révolution* (С. 214–215).

не должно вмешиваться в частные дела общины, округа и провинции, как оно не вмешивается в «дела отца семейства»[66]. Он отмечает так же как одну из характерных черт своего времени (1829 г.), существующее во Франции противоречие между «демократическим строем учреждений и деспотическим духом администрации»[67].

Мы слишком удалились бы, однако, от теократов и их политических взглядов, если бы вздумали остановиться на полемике в защиту свободы обучения, в которой Ламенне принимал столь живое участие и по поводу которой ему привелось употребить приведенные слова.

II.

Галлер[68] не теократ, но он любопытным образом комбинирует реалистическую теорию государства, сложившуюся в XVII веке, с главными воззрениями теократов на политическую философию XVIII века. Кроме того, он дает одну деталь, которой нет ни у Сен-Мартена, ни у Балланша, ни у де Местра, ни у самого Бональда. Его книга придает, таким образом, законченную и определенную форму мысли теократов.

«Законные государи возвращены на свои троны; мы постараемся возвратить трон и законной науке, той науке, которая служит верховному владыке и может в доказательство своей истинности сослаться на всю вселенную»[69]. Эти строки, напечатанные на первых страницах книги Галлера, поясняют выбранное им заглавие: *Восстановление социальной науки*, и против обыкновения автора в немногих словах говорят многое. Они говорят, что, подобно законной монархии, существует законная наука; что эта наука «служит» небу, и для познания ее достаточно созерцать строй вселенной, одним из элементов которой

[66] *Journaux et Articles* (C. 204).

[67] *Des progrès de la Révolution* (C. 136).

[68] Луи де Галлер, швейцарец по происхождению, написал сначала по-немецки свое главное сочинение, и немецкие историки политической науки считают его одним из представителей немецкой теократической мысли. Но не следует забывать ни того, что он служил во Франции, ни того, что он сам напечатал французское издание своей книги: *Restauration de la Science politique* ou *Théorie de l'état social naturel, opposé à la fiction d'un état civil factice*, 1824 г. (3 тома, in 8o; перепечатано в 1875 г. Paris, Vaton. 6 т., in 8o), ни того, что эта книга пользовалась популярностью во Франции. О Галлере см. превосходное сочинение: Robert von Mohl. *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* (T. II. C. 259 и след.).

[69] *Restauration de la Science sociale*. Введение (T. I. C. 9).

она является, созерцать природу вещей, которую она отражает и выражает. Это действительно руководящие идеи Галлера, выставляемые им в противовес идеям философов XVIII века, проникнутых революционным духом, изобретателей ложной науки, которая не служит Богу и ставит себя вне природы, выше ее.

Эти философы имеют претензию быть «лучшими архитекторами»[70], чем Господь Бог. Опираясь исключительно на свой разум, они хотели перестроить общество и провозгласили верховенство народа. Но верховенство народа, непосредственно применяемое, порождает деспотизм[71]. Вот почему революция, обещавшая людям свободу, привела их к рабству[72].

Допуская, что государство — искусственное образование, представляющее из себя высшее проявление человеческой воли, ему сейчас же приписывают тем самым определенную цель; и всякое государство, каковы бы ни были особые условия его образования, должно стремиться к этой цели. По мнению одних, цель государства — гарантировать права граждан[73]; по мнению других, государство должно быть всеобщим врачом и учителем, должно кормить бедных, старых и больных[74]. Но все это — «бессмысленные доктрины, абсурдные системы»[75]. Государство как таковое не имеет никакой цели; а если и имеет какую-либо, то, как мы сейчас увидим, она видоизменяется сообразно времени, месту и обстоятельствам[76]. Какой же метод правилен и соответствует «законной науке»?

Тот метод правилен, отвечает Галлер, который заключается не в противопоставлении социального или гражданского состояния естественному, а напротив, в признании естественного состояния вечным и неизменным, и в выяснении посредством него социальных отношений[77]. Другими словами, различные отношения зависимости и господства естественно образуются между людьми, без вмешательства человеческой воли. Гражданское общество — только «вершина всякого естественного общества»[78].

70 *Restauration de la Science sociale* (T. III. C. 435).

71 *Ibid* (T. II. C. 443).

72 *Ibid* (T. II. C. 95). Галлер намерен бороться с революцией во имя «*прав слабого*».

73 *Ibid* (T. I. C. 543).

74 *Ibid* (T. II. C. 426).

75 *Ibid* (T. II. C. 428).

76 *Ibid* (T. I. C. 548).

77 *Restauration de la Science sociale* (T. I. C. 592).

78 *Ibid* (T. I. C. 541). Ср. T. I. C. 399–400, где Галлер, как указывает Эспинас, цитирую-

Эти естественные отношения зависимости и подчинения вытекают из одного первичного: неравенства условий. Люди разнятся по богатству, а следовательно, и по независимости[79]. Сеньор такой же человек, как и все; но он богаче и потому распоряжается, а не повинуется[80]. Следовательно, независимость, которую Галлер называет также верховенством и величеством, представляет «дар природы, дар судьбы», или, говоря по-христиански, «благословение, милость Божию»[81].

Сеньории бывают или монархиями, или республиками, одинаково законными там, где они установлены[82]. Граждане не имеют права менять монархию на республику или наоборот. Если подданные монарха предпочитают служить республике, пусть они свободно эмигрируют. Как видно, Галлер мало считается с чувством любви к родине. По его мнению, это не что иное, как «рабство, прикрытое громким словом»[83].

Как отец — господин в своей семье, так король — в своем королевстве. Попытки политической науки установить разницу между монархиями абсолютными и ограниченными, простыми и смешанными лишены смысла[84]. «Соответственно характеру власти, давшей начало сеньориальным отношениям», существуют лишь три вида государств: патримониальные, военные и духовные.

Галлер описывает только государство патримониальное. Государь получает власть от Бога и совершенно не обязан отдавать в ней подданным отчет. Он решает вопросы о войне и мире, потому что у него есть личное право *защищать свою собственность*[85]. Он заключает договоры, так как имеет право отчуждать территорию, *являющуюся его лич-*

щий это место (*Les sociétès animales*. Введение. С. 65), говорит об «обществах животных». Но не следует забывать, что *природа*, о которой говорит Галлер, как и природа де Местра, представляет *совокупность второстепенных причин*, служащих орудиями Божества (*Considérations sur la France*. С. 149).

79 *Ibid* (Т. III. С. 11).

80 *Ibid* (Т. I. С. 556).

81 *Ibid* (Т. I. С. 567).

82 *Ibid* (Т. I. С. 595).

83 *Restauration de la Science sociale* (Т. II. С. 102). Ср. *Ibid*. С. 103, любопытное примечание о *дезертирах*. Галлер осуждает революцию, между прочим, и за патриотизм. Не следует забывать, кроме того, что он должен был покинуть родину и служить во Франции.

84 *Ibid* (Т. II. С. 12–14).

85 *Ibid* (Т. II. С. 79).

ным имуществом[86]. Он издает законы[87] и дарует[88] милости, но ведь каждый глава семьи делает это у своего очага. Государственной казны не существует, есть только казна государя[89]. Согласия подданных на налоги не требуется. Налог — это вспоможение, которое подданные дают государю в своих интересах[90]. То же можно сказать и о военной службе[91].

Идея независимости государя или сеньора вполне объясняет всю жизнь государства. Искусство продлить существование последнего, макробиотика, состоит в совокупности средств, пригодных для «сохранения и укрепления могущества и власти государя по отношению к подчиненным и равным ему»[92]. Нетрудно узнать в этом концепцию XVII века, и неудивительно, что Галлер восхваляет Макиавелли[93]. А если государства пренебрегают правилами макробиотики? Тогда они тотчас же теряют независимость, что для них равносильно гибели[94]. Независимая сеньория ничем не ограничена, кроме нравственности. Государь должен соблюдать божественные законы; в противном случае подданный имеет право сопротивляться; впрочем, Галлер обставляет это право существенными ограничениями[95]. Нельзя надеяться помешать всякому злоупотреблению власти: чтобы быть безупречной, власть должна была бы осуществляться самим Богом[96]. Кто это говорит: Боссюе или современник Реставрации?

Итак, суверен — индивидуум или корпорация — царствует не в силу делегации, а в силу личного права; он управляет не общественными, а своими собственными делами. Однако, по мнению Галлера, эта система, столь высоко ставящая прерогативы государя, не так благоприятна деспотизму, как система философов XVIII века[97]. Патриархальный режим отличается мягкостью. Отношения сеньора к подданным управляются законом «благорасположения и справедливости». При условии не переходить должных границ каждый отец семейства поль-

[86] *Ibid* (T. III. C. 68).

[87] *Ibid* (T. II. C. 209).

[88] *Ibid* (T. II. C. 248).

[89] *Restauration de la Science sociale* (T. II. C. 318).

[90] *Ibid* (T. II. C. 364, 392–393).

[91] *Ibid* (T. II. C. 87–94).

[92] *Ibid* (T. III. C. 237).

[93] *Ibid* (T. III. C. 233).

[94] *Ibid* (T. II. C. 446).

[95] *Ibid* (T. I. C. 484; T. III. C. 46–64).

[96] *Ibid* (T. I. C. 511).

[97] *Restauration de la Science sociale* (T. III. C. 434).

зуется в своей собственной маленькой сеньории властью, а следовательно, реальной свободой.

Многими аргументами Галлера пользовались впоследствии для борьбы с результатами политической работы XVIII века и французской революции[98]. И до него говорили, что Франция знала свободу при старой монархии; но никто не противополагал с такой силой либеральных обещаний начала революции возрастанию власти в ее конце. Равным образом Галлер один из первых установил, что государства не имеют и не могут иметь одной, обязательной для них всех, цели. Занятые почти исключительно вопросом о происхождении гражданского общества и вопросом о природе власти, теократы мало думали об определении границ государственной власти. Впрочем, из совокупности их принципов можно заключить, что они склонны предоставить ей полную свободу. Галлер также не решает этого трудного вопроса, но, по крайней мере, видит его и ставит на очередь[99].

Таким образом, мы находим у Галлера возрождение если не политической науки, то, во всяком случае, положительного и реалистического склада ума политиков старого порядка. Теория независимых сеньорий с трудом заслуживает названия теории, так как она сводится к простому заявлению: повсюду существуют различным образом учрежденные власти, эти власти должны быть уважаемы. Галлер берет каждое политическое общество в том состоянии, в каком его находит, и обязывает к нему приспособляться. Он совсем не задается вопросом о *причинах* политических явлений[100]. Подобно теоретикам государства XVII века, он довольствуется знанием того, каким образом эти явления приняли тот или другой вид. Подобно тем же теоретикам, он отрицает идею права. Право сводится для него, как и для Гоббса, к силе[101]. Наконец, подобно им же, он считает единственной целью политического общества жизнь, и притом жизнь в полном довольстве[102].

98 Галлер указывает на *печальное однообразие* во Франции после революции и противопоставляет ему *удивительное разнообразие* учреждений старого порядка (*Ibid*. Т. III. С. 438 и 448). О подобных же выражениях у Ройе-Коллара см. кн. III, гл. I настоящего сочинения.

99 См. особенно *Restauration de la Science sociale* (Т. I. С. 548).

100 *Ibid* (Т. I. С. 436).

101 *Ibid* (Т. III. С. 4).

102 Кузэн в своих *Fragments et Souvenirs* (С. 127) рассказывает, что, будучи в 1816 г. в Берлине, он встретил там Ансильона, погруженного в сочинение Галлера; вместе с тем он прибавляет, что первый том этого сочинения «имел сначала огромный успех в Германии».

III.

Теократическая школа и Галлер впервые, хотя и вскользь, осветили целый ряд исторических и теоретических вопросов, крайне затемненных французской революцией.

Протягивая в данном случае руку первым панегиристам старой монархии, они напомнили, что Франция знала вольности и до 1789 года и что эти вольности, не предполагая равенства, были настоящими вольностями, обладать которыми важно для народа. Они протестовали против идеи, что гражданское общество может, подобно индивидууму, совершенно не считаться с прошлым, с традицией. Они указали на важное значение естественных групп, к которым принадлежат индивидуумы. Но можно сказать, что главное усилие теократов было направлено на четыре пункта и что они противопоставили тезисам XVIII века четыре основных положения:

1) политическое общество не составляет продукта творческой деятельности человека, который, впрочем, и вообще ничего не создал; 2) разум, предоставленный лишь своим собственным силам, не может решить проблемы происхождения политического общества; 3) неравенство между людьми — естественное явление, из которого следует исходить; 4) индивидуум не имеет на том лишь основании, что он человек, абсолютного права, равного праву всех остальных людей, вместе взятых. Эти четыре положения, в сущности, сводятся к одному: категорическому отрицанию индивидуализма.

Не существует такой проблемы, говорил Декарт, которой *мой* разум не в состоянии был бы понять и разрешить. Не существует учреждения, говорил Руссо, которое бы не было создано *моей* волей или постоянно не поддерживалось ею, как бы посредством непрерывного творчества. Не существует власти, утверждал Кант, которая не теряла бы и не должна была бы терять значения перед правом, присущим *моей* свободной личности. Моя свобода, мое право, моя воля, мой разум, везде *я* — вот ложный бог, который, по мнению теократов, лишил трона Бога истинного и которого как можно скорее следует лишить узурпированной им власти.

Сопоставьте политическое учение теократов с психологией де Бональда: они взаимно поясняют друг друга. Первый пункт этой психологии гласит, что размышление и внутреннее наблюдение — приемы бесплодные и даже вредные. Чтобы достигнуть познания души, следует изучать данный нам свыше язык. Слова заключают в себе все, что мы можем знать о наших идеях. Вместо того, чтобы, следуя совету Декарта и Мальбранша, закрывать глаза и уши и сосредоточиваться ис-

ключительно на работе мысли, философ должен, наоборот, держать глаза и уши открытыми. Письменная и устная речь как *социальный факт*, должна быть главным объектом его исследования. Другими словами, *я* должно занимать в философии так же мало места, как и в политике. Появление его всегда служит источником ошибок и искажений. Оно так же достойно ненависти во *Втором размышлении* Декарта, как и в *Общественном договоре*. Таким образом, протест против индивидуалистической политики сопровождается протестом против картезианского метода, и это правильно, потому что между ними существует тесная связь.

Восставая против суховатого рационализма философов XVIII века, теократы коснулись слабого места их системы. Мыслители XVIII века были действительно близоруки. Они считали проблему происхождения вещей легкой и полагали, что решение связанных с нею вопросов находится под руками, что стоит лишь выставить несколько очень простых и ясных принципов и сделать из них надлежащие выводы. В настоящее время полагают, что пояс света, в котором движется разум, окружен поясом мрака, и склоняются к мысли, что этот мрак является одним из элементов целой реальности, что незнание, на которое он осуждает человеческий ум, составляет одно из условий знания. Непознаваемое вновь заняло место на границе нашего познания вещей, и даже те философы, которые не отваживаются пуститься в океан непознаваемого, полагая, что у человека «нет для этого ни судна, ни парусов», все же относятся к нему с уважением. Это умственное течение берет начало в том движении идей, первыми представителями которого были теократы.

Но, упрекая философию XVIII века в близорукости, теократы сами заслуживают подобного упрека. Они сами дают слишком простую систему, а кроме того, что еще важнее, стремятся к ее немедленному усвоению всеми, как будто не существует значительного расстояния и целого ряда остановок между двумя крайними положениями: чистый разум бессилен все понять, полная истина заключается в догмате.

Правы ли были теократы, думая, что они заменили политическую философию XVIII века новой и произвели «контрреволюцию в науке»? Для ответа на этот вопрос следует сравнить поближе методы обоих противников.

Недавно было замечено, что люди, подобные де Местру и де Бональду, в сущности проникнуты духом XVIII века, хотя и стремятся «всей душой от него освободиться», и что они не столько опровергали Руссо и Вольтера, сколько возражали им, как представители против-

ной стороны[103]. К тонким психологическим доводам, приведенным в защиту этого мнения, легко можно присоединить ряд других, точно так же доказывающих, что теократы, желая очистить души своих современников от демона XVIII века, сами поддались его власти.

Теократы выдвигают на первый план вопрос о происхождении общества. Они понимают, однако, что вращаются в области чистой абстракции и даже ставят себе это в заслугу. Бональд опровергает возражение ограниченных умов, которым хотелось бы «свести всю науку управления к бдительной и твердой администрации»[104]. Он высказывается в пользу абстракции и доказывает, что «теоретическое изложение основных принципов общественной жизни»[105] не только занимает видное место в политической науке, но даже составляет ее самую важную часть. Слова, к которым Руссо охотно бы присоединился.

Отчасти именно благодаря своей склонности к абстракции, столь любезной философам XVIII века, теократы, подобно своим противникам, воображают одним могучим порывом достигнуть полной и законченной истины. Однако только отчасти, потому что в качестве толкователей и защитников догматов они ни на мгновение не сомневаются, что в их руках, помимо всякого исследования, находится вся полнота истины и тайны прогресса. Но, не говоря уже о той уверенности, которую им давала вера, они были убеждены, что обладают непогрешимым разумом, что его власти не может избежать ни единая частица существующего; что они во все проникли, все поняли, все охватили. Бональд с удивительной наивностью выражает эту иллюзию. «Все случайности общественной жизни стали известными, социальный мир так обследован, что более нечего открывать, и наступил момент предложить человеку *карту морального мира*»[106].

Таким образом, де Бональд, подобно Руссо, не знает колебаний и не сомневается в правильности своих собственных идей. Все обстояло благополучно в политическом и социальном устройстве до революции; но государи стали делать опасные уступки ложным доктринам, а церковь с своей стороны позволила правителям освободиться от ее опеки. Все опять пойдет отлично, когда старая система будет сначала отреставрирована, а затем очищена от зародышей слабости и тления, введенных в нее коварством народов, уступчивостью королей и долготерпением церкви. Революция была счастливой случайно-

103 De Bonald. *Discours préliminaire à la législation primitive* (Сочинения. Т. II. С. 48).

104 Faguet. *Politiques et Moralistes du XIX siècle.* Предисловие (С. 14).

105 *Théorie du pouvoir* (Сочинения. Т. XIII. С. 15).

106 *Législation primitive.* Discours préliminaire (Сочинения. Т. II. С. 128).

стью, позволившей констатировать причины зла. Корабль, попорченный бурею, поставлен теперь в сухой док. Инженеры свободно могут осмотреть корпус и сделать исправления, необходимые для безопасного плавания судна.

Даже в довольно важных пунктах своей доктрины теократы гораздо ближе к своим противникам, чем это можно было бы думать. Жозеф де Местр и Балланш понимают законодательство сходно с Руссо и употребляют при этом выражения, напоминающие *Общественный договор*. Ошибочно, говорят они, слишком расточительно употреблять слово *закон*. Закон есть нечто высшее, не так часто возникающее перед глазами людей[107]. Может ли еще в современном обществе появиться законодатель? — спрашивает Руссо. «После Иисуса Христа у нас не было законодателя»[108], — отвечает Балланш. Разумеется, для Балланша закон выражает волю Божию, а для Руссо — человеческую, но помимо этого различия, оба они доводят до одинаковой крайности, как идею, так и форму.

По вопросу о взаимных отношениях гражданского порядка и религии — новая, бьющая в глаза аналогия. Не может быть хорошей *политии*, говорил Руссо, где теологическая система отделена от политической, и восхвалял Гоббса за то, что тот первый, после древних, сблизил обе головы орла. «Гражданское общество слагается из религии и государства»[109], — пишет в свою очередь де Бональд тем еще неустановившимся и неуклюжим политическим языком, каким говорили в начале XIX века. Только Руссо хочет, чтобы государство устраивало религию, а Бональд, чтобы религия устраивала государство, считая обратное решение «противным природе вещей»[110]. Члены отношения переместились, но самое отношение сохранило силу у обоих писателей, против воли оказавшихся довольно близкими друг к другу.

Теократы до пресыщения повторяют: человек не способен что-либо творить, а потому общество не может быть продуктом человеческой воли. Как социальный *факт*, конечно, нет; но верно ли это относительно *порядка*, вводимого в данный момент в обществе? У Бональда мы находим попытку выяснить это. «Общество, — говорит он, — живое существо; а всякое живое существо имеет какую-нибудь цель, которая присуща его природе, является самой его природой. Оно обладает также средствами для достижения этой цели. Истинную природу соци-

107 De Maistre. *Essai sur le principe générateur des Constitutions.*

108 Ballanche. *Essai* (Сочинения. Т. II. С. 77–79).

109 *Législation primitive* (Сочинения. Т. III. С. 132).

110 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 133).

ального существа составляет политическое общество, так как политические отношения установляют «конечное состояние», т. е. *цель* общества. И средства для достижения этой цели так же естественны, как и самая цель»[111]. Согласитесь, что в этом положении трудно признать что-либо иное, кроме *трюизма*, осложненного игрой слов. Самое большее, Бональд устанавливает этим результат, о котором не стоило и стараться — что образование политического общества не может произойти ни вне природы, ни помимо нее.

Но после великого идеалистического движения XVIII века по-прежнему остается *vexata quaestio*: имеет ли политическое общество, достигшее высших форм, право и обязанность подвергать свои учреждения по своему усмотрению критическому анализу и выбору, и не следует ли вследствие этого считать продуктом человеческого искусства учреждения, оставленные, исправленные и вновь созданные? Конечно, воля, обсуждение, искусство естественны, так как принадлежат человеку, составляют самую его природу; дело, однако, не в этом. Единственный спорный пункт заключается в том, может ли политическое общество в известной момент и вполне естественным путем руководить своей жизнью, овладеть своими судьбами, и открывается ли для него в этот, и только в этот момент то, что Руссо называл сферой морали и права? На этот вопрос теократы не дали ответа.

111 *Législation primitive* (Сочинения. Т. II. С. 229).

ГЛАВА ВТОРАЯ

РЕАКЦИЯ В ГЕРМАНИИ И АНГЛИИ

«С 1780-го по 1830 год Германия была родиной всех идей нашей исторической эпохи»[112]. Это утверждение верно лишь постольку, поскольку вообще верны абсолютные утверждения в применении к фактам. Оно ярко освещает одну сторону действительности, оставляя в тени все остальные.

Идейное течение, увлекавшее теократов, берет начало в самой французской мысли. Правда, оно согласуется с общим движением идей в Европе в последние годы XVIII и первые XIX столетия, но не заметно, чтобы оно вдохновлялось или заимствовало у него свои составные элементы. Кроме того, нельзя упускать из виду влияние, которое оказали политические взгляды, пущенные в оборот Бентамом и Берком в Англии. С этими ограничениями можно согласиться, что Савиньи и Гегель действительно принимали немалое участие в общем реакционном движении против XVIII века.

Нам необходимо теперь определить вклад немецкой и английской мысли в это движение. Мы не будем выяснять детально политические взгляды Бентама и Берка, Савиньи и Гегеля, как не будем касаться вопроса о влиянии этих взглядов на ход исторических событий в Англии и Пруссии. Гегель и Савиньи, Берк и Бентам касаются нашего исследования лишь постольку, поскольку они внесли новые элементы в общее миросозерцание своей эпохи, а в частности во французскую мысль.

I.

В своем этюде, посвященном Бентаму, Стюарт Милль настойчиво подчеркивает, что Бентам как моралист стоит ниже Бентама, как политического философа[113]. Действительно, Бентам создал школу только

[112] Taine. *Histoire de la Litterature anglaise* (T. V. C. 268).

[113] Stuart Mill. *Dissertations and Discussions* (T. I. C. 363).

в политической науке и в праве. Английские теоретики утилитарной морали рано разошлись с ним, внеся серьезные поправки в выставленный им принцип; между тем как те из его учеников, которые, подобно Джемсу Миллю, отдались изучению политических учреждений или, подобно Остину, изучению юриспруденции, продолжали оставаться в тесной связи со своим учителем.

Взгляды Бентама на политику и право имеют две дополняющие друг друга стороны: отрицательную и положительную[114].

Подобно Берку, Бентам нападает на французскую революцию; но в то время, как Берк, требует уважения к установленным властям, Бентам критикует все учреждения своего времени. Милль называет его великим спорщиком и большим мастером задавать вопросы. По своему критическому настроению он напоминает Юма, с тою разницею, что прилагает критику как раз к тому, чем Юм интересовался очень мало. Впрочем, в одном месте Бентам делает важное указание, что всего больше он испытал на себе влияние сочинений медиков, натуралистов, физиков, а также Юма и Гельвеция[115]. Он недостаточно подчеркивает, однако, и, быть может, сам не сознает, чем он был обязан французским утилитаристам XVIII века.

Но этот критический ум в политических вопросах проявляет решительную склонность к априоризму. Для построения своей теории государства он пользуется, как было уже указано[116], такими же абстракциями, как и теоретики естественного права; но еще любопытнее, и это не ускользнуло от проницательного взора Лесли Стифена, что после суровой критики идеи естественного права он приходит к выводам, во многом сходным с выводами защитников этой теории, но без их логической последовательности. Из этих разнообразных тенденций, из этих, можно сказать, противоречий образуется чрезвычайно сложная доктрина, и ее различные стороны не всегда понимались как следует.

Говоря о французской революции, Бентам постоянно думает об Англии. Он упрекает английских соревнователей Руссо, Прайсов и Пристлеев[117], в допущении основной ошибки: в построении общества на договоре. Блекстона он упрекает в другой, не менее важной ошиб-

[114] Bentham. *Fragment on Governement* (1776). *Sophismes anarchiques. Traité de législation civile et pénale* (опубликов. Дюмоном. Париж, 1801).

[115] Dumont. *Discours préliminaire* к *Traité de Législation* (Т. I. С. 23).

[116] Pollock. *An Introduction to the History of the science of politics* (С. 109).

[117] О Прайсе, Пристлее и их отношениях к Руссо см. уже цитированное сочинение: Leslie Stephen. *English Thought in the Eighteenth Century* (Т. II. С. 254 и след.).

ке: в признании естественного права. Естественное право и общественный договор являются первыми из тех «установившихся истин», которые беспощадно подрывает анализ Бентама. В небольшом сочинении под заглавием *Анархические софизмы* он резюмирует и выставляет во всей своей силе возражения против Декларации прав человека. Самые разнообразные школы искали и находили себе оружие в этом сочинении. Но Бентам довольствуется здесь только легкими возражениями. Его *Трактат о законодательстве* проникает гораздо глубже в сущность дела.

1. Естественное право не доказано. Сторонники этой доктрины не желают приводить своих доводов. Почему? Раз они выдают себя как бы за «истолкователей» велений природы, они должны знать причины, вследствие которых природа создала тот или иной закон. Отчего же они не сообщают этого всем остальным людям? Не убедительнее ли и не короче ли было бы просто сообщить нам эти причины, вместо того чтобы ссылаться на волю неведомого законодателя как на самодовлеющий авторитет[118]?
2. Как можно говорить об естественных законах? Естественны чувства и склонности, а не законы. Законы, напротив, созданы для того, чтобы сдерживать, обуздывать природу. Если бы законы действовали в согласии с природой, то кто не видит, что создавать их значило бы «пользоваться тростником для поддержки дуба или зажигать факел для усиления солнечного света»[119]?
3. Отстаивать естественное право и ограничивать им положительные законы; говорить, что закон не может «идти против естественного права»; признавать, следовательно, право, которое идет против закона, «опровергает и уничтожает его», это значит делать всякое правительство невозможным и отвергать требования разума[120].

У Бентама, как мы уже сказали, вслед за разрушительной работой идет созидательная.

Если право не принцип, предшествующий опыту и возвышающийся над ним, не идеальный принцип, который люди стремятся частично воплотить в своих законах; если оно тем более не является выражением присущей человеческой личности свободы, то что же оно такое?

118 *Traité de Législation*. Гл. XIII (Т. I. С. 139).

119 *Traité de Législation*. Гл. XIII (Т. I. С. 133).

120 *Traité de Législation*. Гл. XIII (Т. I. С. 136).

Право, отвечает Бентам, «продукт закона»[121]. Реальные законы порождают реальные права. Не существует поэтому права, которое бы имело силу против закона, права *противозаконного*. Каким же образом закон создает права? Создавая преступления[122]. Начальной идеей является идея преступления. Закон запрещает некоторые деяния: фактическая власть, которую стремятся нарушить эти деяния и осуществление которой находят, вследствие этого — гарантию в самом законе, становится правом. Таким образом, в этой пессимистической гипотезе положительная часть теории права соединяется у Бентама с отрицательной.

Историческая школа, как мы увидим, точно так же отрицает идею естественного права. Разница заключается в том, что Бентам верит в пользу законодательства, кодификации, тем более что на положительные права он смотрит, как на вытекающие одно из другого. Историческая школа, опровергая революционные теории, пролагает путь для теории иррационального порядка. Бентам противополагает революционным идеям теорию рационального порядка, с первого взгляда столь же революционную, как и та, которую она должна заменить. В самом деле, если законодатель может по собственному желанию создавать преступления, а следовательно, и право, то общество никогда не гарантировано от его вмешательства. Но такое толкование идеи Бентама было бы ее искажением. Законодатель обязан следовать точно определенной программе, содержание которой Бентам намечает путем критики идей общественного договора.

Какова бы ни была форма общественного договора, он — простая фикция, и эта фикция опирается на petitio principii[123]. Локк и Руссо для объяснения гражданского общества не желают идти дальше договора; но когда они настаивают на какой-нибудь статье этого договора и утверждают, что она обязательно должна в нем находиться, то какой довод приводят они в доказательство этого? Только один: существование этой статьи выгодно для общества. «Общая польза как предполагаемый результат»[124] — вот, следовательно, их принцип. Другими словами, теория договора самое себя не объясняет, она составляет привесок к теории общей пользы. Кроме того, почему необходимо всю политическую философию сводить к вопросу о происхождении гражданского общества? Гораздо важнее знать не способ его образования,

121 *Ibid*. Гл. XIII (T. I. C. 135). *Sophismes anarchiques* (T. II. C. 355).

122 *Traité de Législation*. Гл. XIII (T. I. C. 155).

123 *Traité de Législation*. Гл. XIII (T. I. C. 118–120).

124 *Traité de Législation*. Гл. XIII (T. I. C. 131).

а его цель[125]. Но его единственная цель: наибольшее счастье наибольшего числа людей. Бентам повторяет эту формулу до пресыщения — он выводит из нее свою теорию правительства, а также высшие нормы, которые должны руководить законодателем и препятствовать ему злоупотреблять своим правом создавать новые права.

Счастье общества слагается из счастья составляющих его индивидуумов. Счастье индивидуума тем полнее, чем меньше и слабее его страдания и чем больше и сильнее его наслаждения. Истинная функция правительства состоит в увеличении общего счастья; оно помогает индивидууму в борьбе со страданием, предоставляя ему самому заботиться об удовольствиях. Для защиты индивидуума закон и создает преступления, а следовательно, и права[126].

Но если правительство существует для общего счастья, то оно должно пользоваться любовью. Ложными и вредными являются доктрины, дискредитирующие правительство, как врага граждан. Одна из главных ошибок французской революции в глазах Бентама, заключается именно в том, что она «унизила идею правительства вместо того, чтобы стараться о возрастании в людях любви к нему»[127]. Никогда не следует забывать, что Бентам, говоря о французской революции, имеет в виду свою родину и что эта критика направлена главным образом по адресу тех английских писателей, которые до него так энергично нападали на авторитет и идею правительства[128].

Если правительство не враг, с какой стати отыскивать идеальную политическую форму, которая должна заменить все существующие? Не видя необходимости восходить к началу гражданского общества, Бентам не считает также нужным делать различие между формами правления и отдавать одной из них исключительное предпочтение перед другими[129].

Лучшая конституция для каждого народа та, к которой он привык. Сохранять существующий строй в силе значит избегать революции; а так как революция — худшее из зол, это значит действительно работать для счастья общества. Политическая свобода в глазах Бентама не составляет столь ценного блага, чтобы ее стоило покупать ценою спокойствия и бесспорного обладания всеми прочими благами. Хоро-

125 *Sophismes anarchiques* (T. II. C. 300).

126 *Traité de Législation* (T. II. C. 4–5).

127 *Sophismes anarchiques* (T. II. C. 297).

128 Об этом периоде в истории английской мысли см. Leslie Stephen: *English Thought* (T. II. C. 168 и след.).

129 *Traité de Législation*. Discours préliminaire (T. I. C. XVI).

шая администрация, хорошие законы и счастье наибольшего числа людей[130] стоят дороже политической свободы.

Как видно, утилитарный принцип развивается и в своих выводах не раз примыкает к доктринам, наиболее враждебным духу индивидуализма, хотя и хвалится своей прогрессивностью. Мало того что он ставит выше всего и делает главной целью политики счастливую жизнь, он чреват последствиями, угрожающими индивидууму.

Придавая такое значение законодательству, Бентам действительно открывает путь для крайне интенсивного вмешательства государства. Для каждого народа существует общий интерес, а для всех людей, вместе взятых,—интерес общечеловеческий. «Искусство законодателя состоит в том, чтобы, применяя наказания и награды, сделать этот интерес господствующим»[131]. Таким образом, Бентам облекает закон своего рода миссией. Он должен всячески развивать в индивидууме чувство общего интереса. Я хорошо понимаю, что для Бентама этот общий интерес неразрывно связан с личным и составляет только высшую форму последнего. Это ничего не значит: раз на закон возложено преследование этой цели, непонятно, какое место в его системе может занимать свобода.

Таким образом, Бентам то приближается к индивидуализму, то удаляется от него. Он удаляется от него, когда объявляет праздным и совершенно не интересным вопрос о происхождении общества. Он приближается к нему, когда приписывает гражданскому обществу неизменную цель, установленную им априори. Он проповедует уважение к существующим политическим формам и в то же время по своей теории суверенитета, которую развил и закончил Остин[132], является одним из вождей демократического движения. Он повторяет «laisser-faire, laisser-passer» и приглашает государство заботиться о «счастье» наибольшего числа граждан. Наконец, он требует всеобщего голосования, не признавая никакого «права» за членами политического общества. Участие управляемых в управлении у него является только средством для достижения цели, которую он считает выше свободы.

Нам не приходится следить за судьбой идей Бентама в Англии. Значение их огромно: можно сказать, что вся социальная и политическая история этой страны в течение XIX века освещается светом его теорий. Целый ряд избирательных реформ и постоянное усиление функ-

130 *Traité de Législation*. Гл. IV (T. I. C. 24).

131 *Ibid*. Discours préliminaire (T. I. C. XXVIII).

132 О теории суверенитета у Остина и его отношениях к взглядам Бентама см. глубокомысленный этюд Maine'a: *Lectures on the Early History of Institutions.* London, 1875 (C. 342 и след.).

ций государства в Англии коренятся в этих теориях. Но радикализм Бентама проник и во французскую мысль. Его аргументы против принципов революции стали у нас ходячими, и он причинил много вреда индивидуализму своим влиянием и на демократическую, и на французскую либеральную школы[133].

II.

Не успела разразиться французская революция, как среди массы сочинений на злобу дня, позабытых сейчас же после своего выхода в свет, появилось произведение, которому суждено было оказать сильное и продолжительное влияние на умы: это *Размышления о французской революции*[134]. Книга Берка часто похожа на памфлет; тем не менее эта книга, полная горечи, ожесточения и несправедливости, если принять во внимание время ее появления, поражает нас проницательностью взглядов и строгостью логики.

Берк скорее политик, чем философ, политик, умеющий найти слабый пункт программы, недостатки учреждения и отдаленные последствия данного факта. Так, в одном из трех *Мемуаров*, составляющих его *Размышления* (в мемуаре 1791 года), Берк первый отметил, что французская революция не похожа на обычные политические революции и что она отличается характером и ходом революции религиозной, «всегда сопровождающейся духом энтузиазма и прозелитизма»[135]. Всем известная глава Токвиля[136] является, в сущности, только парафразой этих знаменательных строк.

Берк точно так же показал, что исчезновение всякого различия между личностями и новое распределение территории на департаменты облегчили появление деспотизма. Он высказал это почти одновременно с Мирабо, который писал королю, что стремление Национального Собрания привести к одному уровню и людей, и местные власти «обрадовала бы Ришелье». Как в мелочах, так и во многом крупном Берк отличается необыкновенною проницательностью. И, например, страница, где он указывает, что вследствие нового административного устройства страны, Париж призван играть решающую роль во внут-

[133] См. далее кн. III и кн. V.

[134] *Reflections on French Revolution* (1790), *Letter to a member of National Assembly* (1791), *Thoughts on French affairs* (1791).

[135] *Oeuvres posthumes de Burke sur la Révolution française* (Лондон, 1799. С. 42).

[136] *L'Ancien Régime et la Révolution* (Кн. I. Гл. III).

ренней истории Франции, не принадлежит ни по своему остроумию, ни по своей смелости к числу редких в его книге[137].

Недоумевали, каким образом тот же самый человек, который так сурово судил о французской революции, мог относиться благожелательно к революции американской и с парламентской трибуны произносить красноречивые панегирики в защиту мятежных колоний. Здесь противоречие только кажущееся. Во имя одних и тех же принципов Берк осуждает намерение французов заново перестроить все социально-политическое здание и желание своих соотечественников наложить невыносимое ярмо на колонии Нового Света. В данном случае Англия сама опиралась на *абстрактное право*, которого Берк не признавал. «Вопрос, — говорит он в одной из своих знаменитых речей, — для меня заключается не в том, *имеете ли вы право* делать несчастным принадлежащий вам народ... Я не вхожу в эти метафизические споры о правах. Мне ненавистен самый звук этих слов»[138].

Нападая на революцию с ожесточением, которое иногда равняется ожесточению де Местра[139], Берк судит о ней не с высоты метафизического принципа и тем менее с высоты догмата. Он судит о ней как политик; прибавлю: как политик-теоретик, обладающий известным методом и доктриной и неохотно выносящий противоречия. Конечно, нужно многое приписать стремлению Берка — в котором, впрочем, он признается и сам — изгнать обратно на континент опасные учения, не дать укрепиться идее, что французская революция является подражанием революции 1688 года. Но мы умалили бы значение книги Берка, если бы видели в ней только протест английского эгоизма и английского тщеславия против опасного влияния французских идей. Эта книга особенно ценна и интересна для нас изложенной в ней теорией «политического разума».

Берку одинаково ненавистны и метод, и доктрина деятелей революции. Их метод, по его мнению, имеет три недостатка: он априорен[140], сводит все на индивидуальный разум[141] и применяет слишком

[137] *Reflections on French Revolution* (франц. перев. Париж, изд. Laurent'a, без даты. С. 422 и след.). — См. *Ibid* (С. 31), его замечание о числе легистов, вошедших в Конституанту, и об их деятельности.

[138] Цитировано по John Morley: *Burke*, в собрании *Englishmen of Letters* (С. 84).

[139] Сближая здесь Берка с теократами, я отнюдь не забываю разделяющих их отличий. T. de Rémusat метко указал эти отличия (*L'Angleterre au XVIII siècle*. Т. II. С. 393), говоря, что «Берк задохнулся бы при режиме де Бональда и графа де Местра».

[140] *Reflections*, франц. перев. (С. 123).

[141] *Ibid*. С. 180.

упрощенные построения[142]. Доктрина искупает эти недостатки метода ценою трех основных ошибок. Общественный договор, гипотеза крайне упрощенная, не соответствует сложности объясняемых ею фактов[143]. Теория народного верховенства, идущая по прямой линии от культа разума, находится в непримиримом противоречии с самым понятием правительства и общественного порядка[144]. Теория прав человека, логическое следствие абстрактной концепции человеческой природы, представляет собою «мину», способную взорвать всякое политическое учреждение[145].

Этой ложной и опасной доктрине Берк противополагает свою собственную, которую также можно свести к трем основным пунктам. Права человека уступают место гораздо более скромному перечню положительных прав, из которого Берк заботливо исключает все статьи, уполномочивающие индивидуума решать вопросы о государственном строе и направлении общественных дел. Однако, как справедливо было указано, некоторые статьи этого перечня не лишены опасности в том отношении, что как бы санкционируют требуемое социалистическими школами равенство в удовлетворении потребностей. Народное верховенство, в свою очередь, уступает место существующим властям[146], а общественный договор — тому, что Берк называет «великим изначальным договором». Этот договор «обнимает всю физическую и моральную природу», приобщая мир видимый к миру невидимому. Это — «высший закон», который не может быть подчинен воле тех, кто сам принужден подчиняться ему[147]. Почему? Потому что «государства хотел Бог»[148].

Берк применяет метод, абсолютно противоположный тому, который он осуждает у философов XVIII века и у деятелей революции. В самой широкой степени пользоваться опытом; признавать, что учреждения, как и все человеческое, не импровизируются, а образуются постепенно[149]; избегать веры в индивидуальный разум и совещаться

142 *Reflections*. С. 125.

143 *Ibid*. С. 203.

144 *Ibid* (С. 23–25, 120).

145 *Ibid*. С. 117.

146 *Ibid*. С. 23.

147 *Reflections* (С. 203).

148 *Ibid*. С. 206.

149 *Ibid*. С. 361.

с общим разумом, т. е. «черпать в сокровищнице народов и веков»[150], — вот элементы его метода.

Но что такое этот общий разум народа? Где найти его выражение? В *предрассудке*, поскольку последний содержит в себе разумный элемент. Вместо того, чтобы бороться с предрассудками, мыслитель, по мнению Берка, должен стараться открыть заключающуюся в них «*скрытую мудрость*». Разум, взятый в оболочке предрассудка, ценнее *совершенно обнаженного* разума[151]. И, действительно, предрассудок обладает всеми достоинствами привычки. Подобно последней, он обладает движущей силой. Кроме того, он по существу своему догматичен, а сомнение и нерешительность — злейшие враги политического общества[152].

«Политический разум», по Берку, это — «принцип вычисления». Выгоды, которые человек может получить в социальной жизни, не имеют ничего абсолютного. Они составляют «своего рода середину»[153], компромисс, или между добром и злом, или между одним злом и другим. Трудно найти эту середину, установить этот компромисс. Только «политический разум» достигает этого, потому что он в одно и то же время и руководитель, и орудие вычисления. Но какого рода вычисления? Берк сильно выражает в данном случае свою мысль, говоря, что политический разум «складывает, вычитает, умножает и делит морально, а не метафизически или математически»[154].

Теория «политического разума» представляет, в сущности, более тонкое выражение реалистических взглядов XVII века на социальный и политический строй: древность считается признаком истинности; природа ставится выше человеческого искусства. Подобно людям этого века, Берк считает «наследие предков драгоценнейшим из благ в социальном и политическом строе» и полагает, что при введении государственных реформ необходимо стараться «не привить к этому наследственному стволу какого-нибудь отростка иной природы, чем само дерево»[155]. Политика, основанная на уважении к унаследованному от прошлых поколений, не обладает ли тем достоинством, что является «подражанием природе, которое выше размышления и есть настоящая мудрость»[156]?

150 *Ibid* (С. 180).

151 *Ibid*. С. 181. Вся эта страница очень любопытна.

152 *Ibid* (С. 181).

153 *Reflections*. С. 125.

154 *Ibid* (С. 126).

155 *Ibid* (С. 58).

156 *Reflections*. С. 63.

Таким образом, Берк, подобно теократам, вводит понятие *природы*, излюбленное для всех противников чисто рационалистических концепций. У него в изобилии встречаются формулы, призывающие человека уважать «естественный ход вещей»[157], причем здесь Берк соприкасается с немецкой исторической школой — он представляет себе этот «ход» гораздо определеннее, чем теократы. Он ясно видит в нем медленный и непрерывный рост учреждений, предоставленных самим себе. Отсюда известный квиетизм, враждебный всякому вмешательству человеческой воли в течение событий. Зачем нам вмешиваться в то, что так же хорошо и даже лучше сделается и без нас?

Таким образом, Берк, точь-в-точь как Юм, осуждает пытливость ума в политике. Он забывает, однако, одно обстоятельство: если логично осуждать эту пытливость во имя «авторитета», то нелогично осуждать ее во имя «природы», так как сама пытливость в высшей степени естественна.

Берк не оказал, подобно Бентаму, сильного и глубокого влияния на развитие социальных и политических теорий в Англии. Можно даже сказать, что у него не было учеников[158]. Зато его идеи проникли на континент. Мы встречаем их в политике доктринеров; впоследствии же их усвоил[159] и в некоторых отношениях почти целиком воспроизвел Тэн в своих исторических трудах[160].

III.

Небольшая работа Савиньи *Призвание нашего времени к законодательству и юриспруденции* (1814) создала эпоху не только в истории немецкой мысли, но и в истории европейской мысли вообще[161].

[157] *Ibid* (С. 64–65, 131 и особенно 178). «В Англии мы еще сохранили свои собственные внутренности... Нас еще не выпотрошили и не зашили, набив, подобно чучелам какого-нибудь музея, соломой, тряпками и скверными и грязными лоскутами бумаги о правах человека...» Ср. отрывок из речи Берка, цитируемый Джоном Морлеем (John Morley. *Burke*. С. 85). Там говорится о естественном ходе вещей, которые, будучи предоставлены самим себе, обыкновенно находят соответствующий им порядок. «*The natural operation of things, which, left to themselves, generally fall into their proper order*».

[158] О влиянии Берка см. John Morley, цитированное сочинение (С. 12, 14–15).

[159] См. далее (Кн. III. Гл. II).

[160] См. далее (Кн. V. Гл. I).

[161] *Das Recht des Besitzes* (1803). *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*

У Вико и Монтескье мы находим как бы предчувствие исторического метода и слабые намеки на него, но у них нет еще его ясного понимания и применения; Берк уже хорошо усвоил его[162]; а в книге Савиньи исторический метод, понятие о естественном развитии и жизни учреждений изложены с абсолютной определенностью и сознанием их важности. Впрочем, как и все доктрины, которым суждено великое будущее, доктрина немецкой исторической школы возникла не сразу, не в мозгу одного человека. Она возникла, напротив, в тесной связи с целым рядом исследований в области религии, языка, учреждений, права языческой и христианской древности и в связи с целым рядом работ, проникнутых духом национализма[163].

Не настал ли момент облагодетельствовать Германию единым законодательством, создав для нее кодекс по образцу австрийского или французского? Поставив этот вопрос, Тибо решает его утвердительно[164].

Савиньи восстает против этого мнения. Он совершенно правильно видит в этой склонности к законодательству результат стремления людей XVIII века преследовать абстрактный, универсальный идеал. Но с тех пор возникли новые течения мысли, зародился «исторический смысл». И этот исторический смысл, неразрывно связанный с сознанием ценности национальных традиций, отнял у духа XVIII века его престиж и авторитет. Создать новый германский кодекс по образцу французского или австрийского — не значило ли бы это окончательно порвать с прошлым и совершенно неуместно ввести в юридические отношения «свободную волю» человека?

В самом деле, право — значение этой руководящей идеи гораздо больше, чем значение аргументов против кодификации, которых мы

(1814). *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* (1815). *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* (1815–1831). *Wermischte Schriften* (1850).

162 Не раз указывали, что идеи Берка, нашедшие в Германии пропагандистов в лице Брандиса и Реберга, могли оказать влияние на развитие немецкой исторической школы. См. особенно: Ahrens. *Cours de droit naturel* (Т. I. С. 54, примечание).

163 См. особенно R. Haym. *Die romantische Schule*, где немецкая реакция против французской философии XVIII века изучена подробно. С тем же идейным течением связаны, кроме работ Гердера, работы Гуго, братьев Гриммов, Крейцера, Нибура, оказавшие на Савиньи непосредственное влияние.

164 Thibaut издал в начале 1814 г. брошюру *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*. О полемике между Савиньи и Тибо см. *Приложение*, помещенное Савиньи в конце 2-го издания его работы *Vom Beruf* (изд. 1828 г.).

в дальнейшем касаться не будем — право образуется не по желанию людей. Оно не результат положительных законов. Подобно языку, нравам и учреждениям, от которых его нельзя отделить, с которыми оно «неразрывно связано», право — «сила», «функция»[165] народа. Как произошли эти разнообразные «функции»? На подобный вопрос не может быть «исторического ответа». Савиньи принимает господствующую тогда философскую гипотезу прогресса, хотя и не придает ей особенного значения[166]. В сущности, этот вопрос его мало интересует, и он предпочитает следить за эволюцией права с того момента, когда уже существуют документальные исторические данные[167].

С этого момента можно видеть, как право непрерывно развивается, подобно языку: ни для того, ни для другого нет «абсолютного покоя». Право связано с судьбой народа. Оно «совершенствуется вместе с ним и умирает, когда сам народ теряет свою самобытность»[168].

Начиная с известного исторического момента, активные силы народа обязательно дробятся, и право, до сих пор бывшее продуктом коллективного творчества всего народа, становится частным делом особого класса специалистов, юристов. Отныне оно живет лишь «в их сознании». Юристы «представляют народ в этой его функции»[169]. Однако хотя жизнь права с этого момента и становится более «искусственной», «бесконечные частности» законодательства происходят по-прежнему «органическим путем»[170], без вмешательства произвола, так как жизнь народа течет своим порядком, а юристы являются лишь ее наблюдателями. Савиньи постоянно возвращается к этой идее. Ни в какой стадии своего развития право не является продуктом каприза законодателя: «оно всегда порождается *молчаливо действующими внутренними силами*»[171].

Такая точка зрения — Савиньи, как мы уже видели, понимает это — абсолютно противоположна взглядам Мабли и Руссо на законодательство и роль законодателя. Впрочем, тут нет ничего удивительного,

165 *Vom Beruf* (C. 5).

166 «В наше время признано, что все люди жили сначала в диком состоянии, из которого вышли путем постепенного развития и достигли сначала сносных условий существования, а затем той высоты, на которой мы находим их в настоящее время». *Ibid* (C. 5).

167 *Ibid* (C. 5).

168 *Vom Beruf* (C. 7).

169 *Ibid* (C. 7–8).

170 *Ibid* (C. 8).

171 *Ibid* (C. 9).

так как индивидуальность, столь высоко превознесенная мыслителями XVIII века, в глазах Савиньи теряет всякое значение. Индивидуум как таковой уже не появляется. Народная масса, создающая государство, порождает и право. В свою очередь, государство, подобно праву, языку и нравам, живет своей собственной жизнью. Вот «лучшее доказательство мощи той высшей силы, которую представляет собою жизнь народа»[172].

Оставаясь верным своему плану, я не могу заниматься выяснением вопроса, каким образом немецкая мысль могла перейти от юридических и политических теорий Канта к теориям исторической школы. Я хотел только показать величину пройденного пути и характер совершившейся революции. Точно такая же идейная революция произошла во Франции в период от Руссо до де Местра и де Бональда. Сходство поразительное, как в целом, так и в частностях[173].

Но, несмотря на сходство, существует и значительная разница. Теократы опираются на метафизику и религию, а Савиньи и историческая школа говорят от лица науки. Кроме того, взгляд, что писаные конституции не имеют никакой ценности и что учреждения зарождаются и растут,—этот взгляд у де Местра не имеет такого значения, какое он получает у Савиньи. Один английский критик замечает, что учение об эволюции, в сущности, не что иное, как исторический метод в приложении к естествознанию, и потому не без основания называет Савиньи «дарвинистом до Дарвина»[174].

После французской революции и необыкновенных событий, происшедших в Европе в первые годы XIX века, руководящая идея исторической школы—а именно та, что учреждения живут собственной жизнью и развиваются естественным порядком, так что человек, же-

[172] Savigny. *System des heutigen römischen Rechts* (Кн. I. Гл. II, § 9).

[173] Так, де Бональд и де Местр говорят: «Человек не является *законосоздателем*, а только законодателем, в том смысле, что он вносит в среду общества закон, созданный не им; а Савиньи, обвиненный своими противниками (фон Гоннером) в отрицании прав государя, заявляет, что государь сохраняет одну прерогативу: санкционировать своим авторитетом право, которое создается без него и помимо него.

Равным образом как де Бональд борется якобы во имя *истинных вольностей*, гарантированных, по его мнению, старофранцузской конституцией, против *ложных* революционных вольностей, служащих источником угнетения и рабства, так Савиньи защищается от упрека в покушении на индивидуальную свободу. *System des heutigen römischen Rechts* (T. I. C. 25).

[174] Pollock. *Oxford Lectures, and other Discourses* (C. 42).

лающий судить о них или исправлять с точки зрения чистого разума, рискует не понять их смысл и нарушить их развитие — эта идея должна была поразить умы сильнее, чем в эпоху Монтескье или Вико. Она явилась как бы осуждением революционного метода, как бы принципом социально-политической философии, в которой прихотливое вмешательство человеческой воли более не может иметь места.

Этой новой концепции суждено было выступать все в более и более чистом виде у французских писателей, подпавших влиянию исторической школы, но вместе с тем, как мы увидим, постепенно должна была возрастать и та опасность, которая, говоря по правде, таилась в ней с самого начала[175].

Она обращала главное внимание на прошлое, не без основания находя в нем зародыши и первые ростки настоящего. Но прошлое, изучаемое с любовью, со страстью, должно было в конце концов, благодаря расстоянию времени, получить соблазнительную окраску. С точки зрения строгой логики, ни один из моментов, сменяющих друг друга в бесконечной эволюции, не может значить больше, чем те, которые ему предшествуют или следуют за ним. Однако в действительности отдаленные зачатки, первые члены длинного ряда, получают исключительную важность.

И вот мы видим, как прямые ученики Савиньи под влиянием изучения римского права стремятся сделать из него абсолютное законодательство[176] — явное противоречие, причину которого мы только что выяснили. Эти ученые и добросовестные историки должны были бы, кажется, проникнуться сознанием относительности всего, но они, в свою очередь, подобно своим противникам, сделались рабами абстрактного идеала. Только они находили этот идеал не в настоящем или будущем, как люди XVIII века, а в прошедшем — в этом, в сущности, вся разница.

Исторический метод при всей своей ценности способствовал, таким образом, созданию очень опасного исторического суеверия. Оно состоит не только в осуждении всякого вмешательства разума в человеческие дела, но и в оправдании множества злоупотреблений про-

[175] См. далее (книги III и V).

[176] Аренс справедливо говорит: «Историческая школа считала римский народ в некотором роде избранным народом, создателем права и хотела сделать из римского права универсальный кодекс, годный для всех народов; между тем это право должно было только служить средством воспитания и войти в юридическую культуру новых народов как элемент ассимиляции». *Cours de Droit naturel* (T. I. C. 56).

сто потому, что они существуют, что они давнего происхождения, что мы знаем их генезис и первопричины. Это — новая форма, в которой вновь появляется известная концепция XVII века: древность равносильна праву. Но люди XVII века видели в древности какого-либо учреждения указание на божественное предначертание; Савиньи же не берется угадывать намерения Божества. Отсюда возражение: работа времени как таковая ничуть не заслуживает обязательного уважения. Этот слабый пункт исторического метода рано был замечен и указан защитниками философии XVIII века[177].

Для избежания этого возражения было одно средство: снова ввести соображения о конечных целях, на этот раз в самую историю. Это и было одним из главных вкладов Гегеля в политическую философию своего времени.

IV.

Видя, что Ганс, знаменитейший из учеников Гегеля в области философии права, ведет энергичную борьбу с представителями исторической школы, современники пришли к убеждению, что доктрина Гегеля была реакцией по отношению к взглядам Савиньи[178].

В настоящее время черты сходства поражают нас, во всяком случае, столько же, сколько и контрасты. Тем не менее остается справедливым, что у Гегеля к понятию об историческом развитии присоединяется понятие о правах разума — разума, имманентного вещам. Вот почему этот рационалист оказывается в политике врагом и порицателем индивидуализма; вот почему он, быть может, значительнее, чем кто-либо из мыслителей XIX века, содействовал усилению власти государства.

Следует, однако, повторить только что сказанное нами по поводу Бентама. В философии Гегеля можно найти все: даже индивидуализм рядом с обожествлением государства. Но здесь мы должны считаться с развиваемой Гегелем доктриной, а не с выводами, вытекающими

177 Mackintosh, например, в своем ответе Берку, озаглавленном «Апология французской революции» (франц. пер. С. 104), упрекает его за прославления простого «дела случая».

178 Во Франции, например, Lerminier (*Introduction à l'Étude du Droit*. С. 236). Это сочинение местами устарело, но сохраняет значение как драгоценный документ для суждения о влиянии немецкой мысли на французскую в то время (1830). Лерминье хорошо осведомлен обо всем, что касается Германии. Ему даже пришлось защищаться от обвинения в «германизме».

из его философии, и не с теми тенденциями, которым последняя благоприятствует. С этой точки зрения, Гегель является одним из вождей, если не творцом реакции против политических учений XVIII века[179].

Гегель хвалит Руссо за то, что тот признает «волю», лежащую в корне государства[180]; но упрекает его за то, что он подразумевает здесь индивидуальную волю. По мнению Гегеля, в государстве так же, как в искусстве и религии, проявляется абсолютная воля, объективный разум — Бог.

Если исходить из личной воли, то государство является чем-то произвольным, что могло бы быть и не так, как существует. Отсюда — постоянное стремление философов отыскивать, чем должно быть государство. Изыскания эти совершенно бесполезны и очень мало сообразны с научным методом. Если же, наоборот, исходить из абсолютной воли, то всякая случайность исчезает: государство есть то, что оно есть, и не может быть иным. Отныне задача философа заключается уже не в том, чтобы отыскивать, чем должно быть государство, а в том, чтобы понять и объяснить, почему оно таково, каким мы его находим. Задача гораздо более трудная: метафизик, созидающий теорию государства, должен разбираться только в своих собственных концепциях, между тем как здесь необходимо проникнуть в самую природу вещей[181].

Мы видим, однако, что Гегель, только что сказав о научном методе, сейчас же сам применяет чисто метафизический метод; только что упрекнув философов в излишнем упрощении вопроса о государстве, сейчас же сам поступает по их примеру. Он также определяет государство с высоты системы. «Государство — социальная субстанция, дошедшая до самосознания... Государство — это разум в себе и для себя... государство — это земной бог»[182]. Имеется некоторая «сущность государства», которая примешивается ко всем человеческим учреждениям, каковы бы ни были их форма и природа, и заслуживает благоговения как нечто божественное[183]. По отношению к индивидуумам государство выступает как представитель и воплощение высшего права: первая обязанность индивидуумов — быть членами государства[184].

179 Ср. *Critique philosophique*, 1-й год (Т. I. С. 323), статью Renouver.

180 Нижеследующие страницы стремятся верно передать мысль Гегеля, но не воспроизводят ни его терминологии, ни деталей. Я позволил себе сделать изложение простым и ясным.

181 *Rechtsphilosophie*, изданная Гансом в 1833 г. (Т. IX Полного собрания сочинений).

182 *Philosophie des Geistes*, § 536. См. также *Rechtsphilosophie*, § 256–259.

183 *Rechtsphilosophie*, § 258. Zusatz.

184 *Ibid*, § 258.

Таким образом, по Гегелю, государство и логически, и метафизически предшествует индивидууму. Охрана собственности и свободы индивидуума составляет цель того, что Гегель называл «гражданским обществом»; но это не цель и не может быть целью государства. Цель государства в нем самом[185].

С точки зрения своего «внутреннего строения», государство имеет двоякую цель: во-первых, дать праву «необходимую реальность», так как вне государства оно имеет только «возможную реальность»; во-вторых, воспрепятствовать семье или гражданскому обществу стать «центром», приобщить их к жизни общей субстанции — к жизни государства[186].

Здесь нет и речи об абстрактных формулах XVIII века: о свободе и равенстве. По мнению Гегеля, государство приводит, напротив того, к неравенству, так как оно установляет различие между управляющими и управляемыми, а также административную, судебную и военную иерархии. Впрочем, разве не существует непримиримого противоречия между свободой и равенством? Если индивидуум совершенно свободен и независим, то он доводит до высшей степени развитие своей собственной личности, т. е. «именно того, что делает людей неравными»[187]. Нужно, следовательно, отказаться от этих абстрактных формул и вместе с Гегелем признавать конкретные, положительные свободу и равенство, примиряющиеся в теории закона.

Полагая в основу государства абсолютную, а не индивидуальную волю, Гегель не может допустить, чтобы законодательная власть была главной из властей, подчиняющей себе все остальные; тем более что исполнительная власть лучше законодательной представляет и воплощает государственное единство[188]. Кроме того, обычное понимание разделения властей, т. е. как разделение властей, взаимно ограничивающих, проверяющих и сдерживающих, может создать только «общее равновесие», а не живое единство[189]. Верховная власть принадлежит не законодательной власти и не создающему ее народу, а государству или еще точнее — монарху, который словами «я хочу» кладет основу всякой деятельности, всякой реальности[190].

Нет нужды, чтобы монарх обязательно был абсолютным государем. Наоборот, Гегель считает «конституционную монархию» наиболее со-

185 *Ibid*, § 181–182.

186 *Rechtsphilosophie*, § 260. Ср. *Philosophie des Geistes*, § 538.

187 *Philosophie des Geistes*, § 540; примечание.

188 *Ibid*, § 542.

189 *Rechtsphilosophie*, § 272.

190 *Rechtsphilosophie*, § 279.

вершенной формой правления. Впрочем, это не значит, чтобы был возможен выбор между той или иной формой правления: последнее предполагало бы вмешательство свободной воли человека в конституцию государства и противоречило бы тому основному принципу доктрины Гегеля, что все конституции, как прежние, так и теперешние, были и суть формы, необходимые для развития государства. Но «конституционная монархия», новейшая из этих форм, должна считаться также и наилучшей в том смысле, что она самая рациональная, так как комбинирует монархическую, аристократическую и демократическую формы и преобразовывает их, сливая воедино[191]. Таким образом, «я хочу» монарха не является непременно актом произвола; ему может предшествовать и обсуждение. «Когда конституция вполне установилась, государю часто приходится только подписывать свое имя; но эта подпись имеет огромное значение: это — кульминационный пункт, дальше которого некуда идти»[192].

В «конституционной монархии», как ее понимает Гегель[193], кроме государя могут существовать один или несколько совещательных органов, при посредстве которых народ принимает участие в делах[194]. Основание для такого участия частного лица в общественных делах не следует, разумеется, искать в каком-либо принадлежащем индивидууму политическом праве: оно вытекает от несомненного права «общего народного духа проявлять себя посредством вмешательства в общественные дела»[195].

Совещательные органы не парламенты: их роль очень незначительна. Формулируемые ими законы должны быть «простым развитием существующих законов». Вотирование бюджета было бы освящением прискорбного покушения на компетенцию правительства.

Гегель не придает никакой цены доводам, на которых основано это право в свободных странах. Скажут: хорошо, что народ находит в нем средство воздействовать на правительство, гарантию от произвола. Признать это значит согласиться, чтобы устойчивость государства ежегодно подвергалась опасности; это значит допустить «ложное понятие договора между правительством и народом, возможность ре-

191 *Philosophie des Geistes*, § 545.

192 *Rechtsphilosophie*, § 279. Zusatz.

193 Нечего и говорить, что эти слова имеют у него не совсем такой смысл, как во французском политическом языке.

194 *Rechtsphilosophie*, § 300.

195 *Philosophie des Geistes*, § 545.

волюционного разрыва между ними»[196]. Совещательные учреждения должны только выражать мнение, а не решать; государь никогда не обязан следовать их указаниям. Государю принадлежит, кроме того, право мира и войны, руководство армией и иностранными сношениями, а также управлением вообще, которому Гегель отводит значительное место. Последнее слово всегда принадлежит государю[197]. Он, по знаменитому выражению Гегеля, ставит точку над i.

Если к этим крупным линиям системы присоединить несколько второстепенных пунктов, каковы: важное значение, приписываемое Гегелем чиновникам как представителям правительства; его уважение к муниципальным вольностям; относительная автономия общин, — то мы отметим все главные черты теории государства как такового. Нам останется только выяснить природу отношений государств друг к другу и к мировому Духу.

Каждое государство по отношению ко всем остальным независимо, суверенно. Высшим доказательством суверенитета государств служит война[198]. Во время войны государство достигает своей «идеальности», потому что именно в это время жизнь и собственность граждан, как то и должно быть, оказываются явно подчиненными сохранению «общей субстанции»[199]. Война имеет в глазах Гегеля и другие достоинства, и он горячо восхваляет ее красоту и моральное величие.

Этот взгляд, впрочем, вполне соответствует принципам его системы. Государство представляет силу. Следовательно, оно может и должно пользоваться силой для своего поддержания и расширения. Таковы единственные цели, которые Гегель приписывает государству, очевидно возвращаясь в данном случае к реализму, господствовавшему до французской революции. Войны, предпринимаемые во имя цивилизации, прогресса и справедливости, не находят места в его системе; в нее входят только те, которые объясняются интересами государства, подвергающегося «угрозам или ущербу». Гегель мимоходом осмеивает мирные договоры «на вечные времена»[200]. Опять-таки вместе с политиками старого порядка он полагает, что договоры, по существу своему, должны быть временными и что их можно нарушить во имя того же самого государственного интереса, во имя которого они были заключены.

196 *Ibid*, § 544.

197 *Philosophie des Geistes*, § 542.

198 *Rechtsphilosophie*, § 321–329.

199 *Philosophie des Geistes*, § 547.

200 *Philosophie des Geistes*, § 548. См. также *Rechtsphilosophie*, § 330–339.

Войны приносят одним государствам гибель, другим — усиление; это необходимо и разумно, как и все существующее. Государство, которое должно победить, выходит победителем; которое должно погибнуть — гибнет. В каждый исторический момент, т. е. в каждую фазу развития Идеи, какой-нибудь один народ является ее представителем. И пусть он торжествует: все прочие народы бесправны перед ним[201]. Восток, Греция, Рим по очереди были представителями Идеи в мире. Как известно, Гегель полагал, что наступил, наконец, черед и для германской расы. Так его философия истории сливается в одно русло с его политической философией. Так он дополняет и исправляет учение исторической школы, вводя целесообразность в самую эволюцию.

Хотя Гегель и не совсем еще порывает с философами XVIII века, хотя он разделяет их веру в законодательство и склонность к априорным методам, тем не менее он является выразителем реакции против наиболее дорогих им идей: общественного договора и естественного права.

Его разносторонний ум объединяет и сливает воедино все формы реакции против этих принципов. Подобно теократам, он поддерживает мнение, что человек не способен создать конституции и что никогда не существовало народа, у которого бы ее не было[202]. Подобно Бентаму, он отказывается видеть в политической свободе цель человеческой ассоциации[203]. Подобно Бентаму и теократам, он восстает против теории права в духе Руссо и Канта. Он отвергает идею естественного права в том ее понимании, что «правовые нормы существуют столь же непосредственно, как явления природы»[204]. Он отвергает взгляд, что естественное состояние выше социального. Единственное известное ему естественное состояние представляет из себя царство жестокости и несправедливости. Право появляется только в социальной жизни.

Но каким же образом Гегель понимает право, раз он отрицает его как атрибут моральной личности? Право, о котором он говорит и которое называет «свободной волей», есть объективная воля, стоящая выше воли индивидуальной, движущая ею и определяющая ее[205]. Таким образом, встречающиеся у Гегеля слова «право» и «воля» получают далеко не тот смысл, какой они имели в XVIII веке. Право ин-

201 *Rechtsphilosophie*, § 340–342.

202 *Rechtsphilosophie*, § 273. См. также *Philosophie des Geistes*, § 541; примечание.

203 *Philosophie des Geistes*, § 540.

204 *Ibid*, § 503; примечание.

205 *Rechtsphilosophie*, § 27–35.

дивидуума заключается в исполнении долга; свобода — в подчинении объективной воле[206]. Этого требует диалектический метод, представляющий нам идеи в состоянии непрестанного метаморфоза.

Подобно исторической школе, Гегель считает государство организмом, а развитие государства — органическим[207]. Руссо и Кант, по мнению которых политическое общество слагается из индивидуальных единиц, не способны объяснить господствующего в нем порядка, иерархии частей, функций и пр. Но если общество представляет собою не сумму значительного числа единиц, а живое существо, если оно развивается по тем же законам, как живое существо, то индивидуум становится частью целого — частью, которая заимствует у целого его основные черты. В самом деле, если индивидуум не чистая абстракция, а конкретное, реальное существо, то он принадлежит известной эпохе, расе и среде и находится под их сильным влиянием. По большей части он — продукт этих разнообразных влияний. Однако мы этим не умаляем значения личности: разве великие люди не являются лучшими представителями своей страны и эпохи?

Подобно всем противникам XVIII века и французской революции, Гегель полагает, что *я* не должно и не может быть центром, принципом и целью существующего. Он даже придает этой идее метафизическое значение, которого она не имела у его предшественников. Когда Бональд говорил: «Пора создать психологию *мы*», он просто хотел отметить тесную связь между людьми, обмен влияний, происходящий между членами одного общества. Гегель уже не занимается ни психологией *мы*, ни психологией *я*: его исходный пункт — абсолютный Дух.

Путь, на который он вступил, был подготовлен его предшественниками.

Доведя до крайности в своих первых политико-философских сочинениях веру в индивидуальное *я*, Фихте был принужден в самом *я* констатировать наличность высшего начала. Он возвысился до идеи абсолютного и живого Я и составил себе представление о государстве, во всех отношениях противоположное тому, какое мы находим у него в *Рассуждениях о французской революции*[208].

С своей стороны, Шеллинг вновь обратил внимание на идею *природы*. Божественная воля является у него общим принципом мира Природы и мира Духа. Он набросал также в общих чертах теорию государ-

[206] *Philosophie des Geistes*, § 539.

[207] *Ibid*, § 539.

[208] Ср. *Der Geschlossene Handelsstaat* (1800) и позднейшие политические сочинения Фихте.

ства и права, которую Шталь впоследствии развил и углубил[209]. Ставя абсолютный Дух выше индивидуального *я*, Гегель является только продолжателем Шеллинга и Фихте.

Итак, мы находим у Гегеля дальнейшее развитие и резюме различных форм реакции против идей XVIII века; но ни у одного из представителей этого движения мы не найдем такого возвышенного представления о государстве, как у него. Государство занимает уже важное место у теократов, исторической школы и Бентама; но у Гегеля оно получает такое всеобъемлющее значение, величие и мощь, что отыскать нечто подобное можно, только вернувшись к античному миру.

Индивидуум — ничто: государство — все, государство — Бог. Главнейшая обязанность индивидуума, как уже мы сказали, быть членом государства. Вдумаемся в эту формулу. Гегель полагает, что пока существеннейшая функция государства состоит в поддержании свободы и собственности, целью политического общества служит благо индивидуума. Поэтому если индивидуум желает пожертвовать своим собственным благом, то он может не считать себя членом государства. Гегель не признает за индивидуум такого чудовищного права, так как оно способно совершенно ниспровергнуть социально-политический строй. Цель государства состоит не в поддержании индивидуальной собственности, а в торжестве самого государства. Индивидуум как часть целого не уполномочен ставить свои интересы выше интересов целого; он должен всеми силами заботиться о благе целого.

Гегель является, таким образом, предшественником и родоначальником всех тех доктрин, которые, как мы увидим, возникали в течение XIX века и учили, что государство должно выполнить особую *миссию* в мистическом смысле этого слова. Эти доктрины оказали сильное влияние на умы и почти уничтожили в них, если не чувство, то понятие индивидуального права. Они сначала обезоружили их, а затем отдали во власть так называемой научной философии, которая должна была, хотя и другими средствами, продолжать борьбу против юридического и политического априоризма XVIII века.

209 *Die Staatslehre und die Principien des Staatsrechts* (1856).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ВЫВОДЫ ИЗ ПЕРВОЙ КНИГИ

Если принять в соображение, как немного времени прошло от апогея революции до торжества Реставрации (1792–1825), то приходится удивляться, что в такой короткий срок произошла столь полная политическая реакция. Правда, главные завоевания революции в области гражданского порядка продолжают существовать в той стране, где она разразилась, и даже стремятся выйти за ее пределы. Но во Франции восстановляется законная монархия, а во всей Европе абсолютные правительства неожиданно возвращают себе доверие и власть. Исполнение обязательств по отношению к подданным, принятых государями в трудные времена, откладывается или избегается[210]. Прекрасным выражением состояния Европы в эту эпоху служит Священный Союз, и скрепляющий его акт переносит умы на много веков назад[211].

Но как ни поразительна политическая реакция, она все же слабее реакции в области идей и доктрин, о чем свидетельствуют предыдущие страницы. Нет буквально ни одного принципа, выдвинутого французской революцией и философией XVIII века, которого только что рассмотренные нами писатели и мыслители не считали бы поколебленным или совершенно опровергнутым.

Революция, проникнутая духом партезианства и оптимизма, экзальтировала человеческую волю и провозгласила всемогущество метода. Устройство политического общества казалось ей чем-то вроде механической или алгебраической задачи. Правильно поставить эту задачу и воспользоваться для ее решения подлежащими приемами значило обеспечить ее решение. «Сумей взяться за это, — говорила она человеку. — Тщательно взвесь статьи договора, который ты подписываешь вместе с согражданами, и ты непременно создашь государство, где все будет превосходно, где воцарится справедливость и добродетель. Ты — существо разумное и свободное; ты обладаешь правами, предшествую-

210 Debidour. *Histoire diplomatique de l'Europe* (T. I. C. 114).

211 Декларация 26 сентября 1815 г. *Ibid* (T. I. C. 90–92).

щими всякому договору, предшествующими даже самому социальному состоянию. Единственная цель общества — гарантировать всем своим членам пользование их правами. Оставь в покое прошлое, так как оно мертво. Занимайся будущим, зародыши которого находятся в настоящем. Доверься своей мысли и присущей ей творческой силе».

На это различные школы, которые мы только что обозрели, отвечали: «Нет, индивидуум не является конечной и единственной целью общества, потому что он продукт этого самого общества. Следовательно, не индивидуум, а общество и его интересы должны стоять на первом плане; следовательно, не первый, а последнее обладает большей ценностью. Нет, не существует естественных прав, предшествующих и стоящих выше социального состояния. Все права — результат законов или, лучше сказать, продукт глухого, медленного и естественного роста. Нет, нельзя перестроить общество заново, не считаясь с прошедшим, определившим настоящее. Нет, метод не всемогущ, человек не волен ставить проблему так, как ему угодно: проблему ставят для него природа и история. Общество не зависит от договора, а человек не способен творить. Творческая способность принадлежит одному Богу, будет ли это личный Бог де Бональда и Жозефа де Местра или Абсолют Гегеля».

Можно точно определить, что именно в этой совокупности утверждений, противопоставленных догматам XVIII века и французской революции, принадлежит каждой школе.

Правда, все эти школы взаимно влияют друг на друга, и те же самые тезисы появляются вновь, мало отличаясь даже по форме. Тем не менее каждая школа имеет излюбленный аргумент. Теократы восстают главным образом против взгляда, что человек способен *выдумать* политическое общество или что-либо иное. Они снова обогащают сокровищницу общих понятий идеей Бога-Творца, без которой хотела обойтись философия XVIII века, порвав с метафизикой и довольствуясь признанием роли Провидения в моральной области. Бентам восстает против *естественного права*, этой непостижимой и таинственной сущности. Он возвращает умам своего времени реалистические тенденции, исчезнувшие под влиянием идеализма французской революции. Берк и Савиньи восстают против *априорного построения* политического общества. Они возвращают силу эмпирическим элементам и прежде всего идее самопроизвольного развития и жизни учреждений. Наконец, Гегель, который в столь многом повторяет своих предшественников и современников, особенные усилия направляет на то, чтобы опровергнуть юридические теории Канта и Руссо и поставить государ-

ство на недосягаемую высоту. Он замыкает круг, в котором очутилась, так сказать, в плену либеральная и индивидуалистическая мысль.

Если мы спросим теперь, как эти различные школы представляли себе проблему государства, то придется ответить, что они имели в виду преимущественно ее спекулятивную сторону. Как уже было указано, противники философии XVIII века рассматривают вопросы под углом зрения, установленным ею же самою. Руссо, Кондорсе, Кант и Фихте (в своих первых сочинениях) задаются вопросами о *сущности* общества, о *сущности* государства, о *сущности* права. Гегель, Савиньи, Берк, Бентам и теократы делают то же самое. Они сами пускаются на розыски *истинных принципов* социального порядка, утерянных, по их мнению, в революционном вихре.

Совершенно абстрактным характером умозрений объясняется то обстоятельство, что практические вопросы почти не привлекали внимания этих разнообразных школ; и, в частности, проблема об отношениях индивидуума к государству не была рассмотрена ими так обстоятельно, как это было сделано впоследствии.

Мы видели, что Гегель одинаково убежденно и искренне признает всемогущество государства и свободу совести. Бентам охотно считает всякий закон злом и тем не менее снабжает законодателя абсолютной властью; а так как всякое право — результат закона, то законодатель волен по своему произволу расширять или суживать область права. Савиньи одним из аргументов против кодификации выставляет опасность возрастания власти государя; но это не мешает ему совершенно растворить индивидуума в государстве, индивидуальное сознание в коллективном. Теократы дают государю абсолютную власть; но в то же время они расположены к децентрализации; а те из них, которые требуют свободы обучения, открывают тем самым дверь требованию всех прочих вольностей, рискуя ослабить власть государства.

Таким образом, ни у первых противников философии XVIII века, ни тем более у основателей индивидуализма проблема о взаимных отношениях индивидуума и государства не сводилась к безусловному противопоставлению их друг другу.

Мы увидим далее, как и под влиянием каких причин это безусловное противопоставление стало сущностью современного индивидуализма.

КНИГА ВТОРАЯ

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ РЕАКЦИЯ ПРОТИВ ИНДИВИДУАЛИЗМА

КНИГА ВТОРАЯ

Предыдущая книга показала нам философскую и политическую реакцию против индивидуализма. Теперь мы рассмотрим это движение с экономической и социальной точек зрения. Различие — совершенно условное, которое признанная в настоящее время связь между экономической и политической проблемами, по-видимому, осуждает.

Тем не менее это различие, не говоря уже о его дидактических достоинствах, имеет историческую ценность. Оно соответствует тому способу постановки вопросов, который в течение изучаемого нами периода был обычен как для противников, так и для защитников индивидуализма.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СЕН-СИМОН И ЕГО ШКОЛА

СЕН-СИМОН

Сен-Симон сказал однажды: «Я поставил задачей своей жизни выяснить вопрос о социальной организации».

И действительно, это стремление просвечивает уже в его первых работах[1]. Однако, хотя он постоянно имел в виду этот вопрос, он не всегда рассматривал его с одной и той же точки зрения и не сразу рассмотрел всесторонне. Можно различить если не три последовательных момента в развитии его мысли — движение последней не отличалось такой правильностью, — то, по крайней мере, три тенденции, впрочем, тесно связанных друг с другом, как это выяснится впоследствии, когда их сблизят между собою системы, возникшие из системы Сен-Симона, но более стройные, чем она.

Сен-Симон сначала старается определить взаимные отношения политики и науки, т. е. в конце концов найти точку соприкосновения между миром физическим и миром моральным; затем, вовремя заметив «невозможность установить когда-либо положительный и координирующий закон», он переходит к более узкой, практической задаче и исследует политические условия социального обновления; наконец, видя пренебрежительное отношение со стороны «промышленников», к которым он обращался со своею речью, он начинает думать, что упустил из виду могучую силу — чувство, веру, — и потому делает призыв к нравственному и религиозному чувствам.

Повторяем еще раз, мы не намерены устанавливать точной хронологии или проводить мысль, что ни один из взглядов, которые за-

[1] *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (Париж, 1865–1878), 47 т., in 8o. *Oeuvres choisies de Saint-Simon*, изданные Lemonnier (Брюссель, 1859–1861), 3 т., in 12o. Пользование *Сочинениями Сен-Симона и Анфантена* крайне неудобно, поэтому я отдаю предпочтение *Избранным сочинениям*; не вошедшие же сюда сочинения цитирую по отдельным изданиям Olinde Rodrigues'a.

ключаются в *Новом христианстве*, принадлежащем к третьему из указанных идейных периодов, или в *Катехизисе промышленника*, принадлежащем ко второму, не находится, например, в *Письмах женевского обитателя*, принадлежащих к первому. Это значило бы совершенно противоречить истине[2]. Но, даже принимая во внимание отсутствие системы, характерной для сочинений Сен-Симона, вышеприведенная классификация раскрывает нам историю мысли, которая, начав мечтами о всеобъемлющей науке, скоро удовлетворяется призывом на помощь наличных сил (правителей, парламентов, крупных промышленников) для осуществления всеобщего благополучия; и, наконец, обманувшись в этой мечте, находит убежище в чувстве братства, в любви[3].

I.

Если Сен-Симон уже в первом своем сочинении[4] излагает теорию духовной власти, если он склонен дать нескольким гениальным ученым привилегированное положение, сделав их неограниченными властителями мира, то это значит прежде всего, что он очень высоко ценит науку и труд ученых; социальный прогресс, по его мнению, возрастает пропорционально научному прогрессу—это значит, с другой стороны, что он верит в близкое наступление революции в науке.

Главное основание, дающее ему эту уверенность, не высокого качества: он заметил, говорится в одном из его сочинений[5], вышедшем несколько лет спустя после *Писем женевского обитателя*, что научные революции наступают вскоре за политическими[6]. Французская революция должна, следовательно, повести к революции в науке. Все это слабо и поверхностно; зато он очень ясно и определенно представляет себе эту, считаемую им неминуемой, научную революцию. Она будет состоять, по его мнению, в «реакции против ига английской науки»[7]. XVIII век, под влиянием великих английских ученых, ничего не знал и ничего не хотел знать, кроме опыта, a posteriori, мелочного изуче-

[2] Так, *Письма женевского обитателя* уже заключают в себе идею разделения духовной и светской властей.

[3] Мы будем заниматься преимущественно двумя первыми направлениями мысли Сен-Симона.

[4] *Lettres d'un habitant de Genève* (Избранные сочинения. Т. I. С. 3 и след.).

[5] *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (1807).

[6] «Ньютон открыл закон всемирного тяготения несколько лет спустя после смерти Карла I. Я предвижу, я предчувствую, что очень скоро совершится великая научная революция». *Ibid* (Избранные сочинения. Т. I. С. 57).

[7] *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (Избранные сочинения. Т. I. С. 61).

ния фактов. XIX век должен возвратиться к методу Декарта[8]; его задача — «составить общую карту научной области», «частные карты»[9] которой составлялись в предшествующем столетии. Отныне, продолжает он, «предстоит делать открытия априорным путем»[10].

Сен-Симон дает названия обоим этим методам: один называется анализом, другой — синтезом. Синтез, права которого он отстаивает, должен свести все явления к явлениям физическим. Не существует изначальной и абсолютной «демаркационной линии» между человеком и животным. Нет двух порядков явлений. «Существует только один порядок — физический»[11]. Этот порядок управляется законом всемирного тяготения. «Идея всемирного тяготения, — говорит он в другом сочинении, — для физика то же, что для теолога — идея Божества. Необходимо огромное напряжение ума для изучения этого обобщения из обобщений»[12].

Я намеренно останавливаюсь на том, как Сен-Симон понимает научную революцию, потому что от этого понимания зависит определенное представление о человеческом обществе. Все явления сводятся к одному типу. Человек и вселенная составляют как бы «один и тот же механизм в двух масштабах»; по отношению к Вселенной человек подобен «карманным часам, помещенным внутри простых стенных часов и приводимых последними в движение»[13]. Сен-Симон, в свою очередь, возвращает человека природе и уничтожает установленную Руссо и Кантом антитезу между гражданским и политическим обществом, всецело основанном на разуме и свободе, и всеми остальными явлениями. Впоследствии, впрочем, этот вывод сам собой сложится в уме Сен-Симона, и он выразит его совершенно точно. Политика должна стать «наукой, основанной на наблюдении». Относящиеся к ней вопросы должны будут когда-нибудь рассматриваться «людьми, изучившими положительную науку о человеке, причем метод и приемы исследования должны быть те же, какие ныне применяются к остальным явлениям»[14]. Политика — часть положительной науки, человек — часть природы: вот формула, на которой останавливается Сен-Симон и которая впоследствии принесет плоды у Огюста Конта[15].

[8] См. восхваления Декарта. *Ibid* (Избранные сочинения. Т. I. С. 68).

[9] *Ibid* (Избранные сочинения. Т. I. С. 59).

[10] *Ibid* (Избранные сочинения. Т. I. С. 164).

[11] *Ibid* (Избранные сочинения. Т. I. С. 175).

[12] *Travail sur la gravitation universelle* (1813). (Избранные сочинения. Т. II. С. 175).

[13] *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (Избранные сочинения. Т. I. С. 111).

[14] *Mémoire sur la science de l'homme* (1813). (Избранные сочинения. Т. II. С. 147).

[15] Уже Сен-Симон сравнивает (*Memoire sur la science de l'homme*. Избранные сочине-

Хотя эти взгляды брошены как бы мимоходом, однако чувствуется, что в них скрывается вместе с отрицанием юридических и договорных теорий страшная угроза политической свободе и индивидуализму. Кроме того, они совершенно чужды идее равенства. Демократический дух еще не пробудился в Сен-Симоне. В эту эпоху он еще гордится тем, что пишет «как дворянин», и утверждает, что «все великое, когда-либо сделанное или сказанное в мире, принадлежит дворянству»[16]. В эту эпоху он еще напоминает об «ужасающих жестокостях, связанных с применением принципа равенства, так как при этом власть отдается в руки невежд». И разве вся теория духовной власти, набросанная им очень рано, не сводится у него к апофеозу высшей культуры и деспотизму ученых? Этим взглядам суждено было впоследствии появиться вновь у мыслителей, не считающих себя зависимыми от Сен-Симона. Но прежде, чем переходить к выводам, вытекающим из выставленных им принципов, необходимо ближе изучить его теорию политического и социального обновления.

II.

Для Сен-Симона наука служит руководящим началом в жизни. Человек, *обладающий знаниями*, должен повелевать невеждой. Поэтому не может быть никакого вопроса относительно «лучшего государственного строя»[17]. Это строй, «при котором власти организованы так, что каждый вопрос, затрагивающий общественные интересы, исследуется с наибольшей глубиною и пользою»[18].

Но каковы гарантии серьезного исследования научных вопросов? Последовательное применение аналитического и синтетического методов. В свою очередь, изучение политических вопросов будет полнее, если их подвергать исследованию a priori и a posteriori[19]. Отсюда — установление двух различных властей, из которых одна рассматривает все с точки зрения общих интересов нации, другая — с точки

ния. Т. II. С. 105 и след.) развитие общества с развитием индивидуума и указывает (*Lettres d'un habitant de Genève*. Избранные сочинения. Т. I. С. 31) на аналогию между социальным телом и организмом.

16 *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (Избранные сочинения. Т. I. С. 60); правда, дворяне, на которых он указывает, носят имена Коперника, Галилея, Бекона, Декарта, Ньютона и Лейбница.

17 Это заглавие IV главы (кн. I) его сочинения: *Réorganisation de la Société européenne* (1814) (Избранные сочинения. Т. II. С. 251 и след.).

18 *Réorganisation de la Société européenne* (Избранные сочинения. Т. II. С. 276).

19 *Ibid* (Избранные сочинения. Т. II. С. 277).

зрения частного интереса индивидуума. Для приведения в исполнение всякого решения требуется предварительное одобрение обеих властей. А так как эти власти равны между собою, то они предполагают третью, поддерживающую между ними равновесие и заключающую их в надлежащие пределы[20]. Эта «регулирующая или умеряющая» власть должна обладать следующими прерогативами: правом вновь исследовать вопросы, уже разрешенные обеими властями, правом «исправлять их ошибки» и правом предлагать им целесообразные меры. Таковы необходимые основы всякой хорошей конституции[21].

Что касается подробностей, второстепенных положений, то, по мнению Сен-Симона, они должны меняться в зависимости от времени и места. Но пусть не говорят: такая конституция — химера, годная только на утешение кропателей книг. Она существует, ей уже сто лет, и эти сто лет являются как бы опытом, подтверждающим теорию. «Один народ, — продолжает Сен-Симон, почти повторяя выражения Монтескье, — самостоятельно сделался свободным и могущественнейшим из народов Европы»[22]. И вот Сен-Симон, в свою очередь, пишет главу об английской конституции[23].

Прийти к простой апологии парламентарного режима можно было бы и без такого длинного предисловия. Но в этом далеко не последнее слово Сен-Симона. Тот же самый человек, который выставил английскую конституцию как совершенный образец, как идеал, впоследствии скажет: «Если английская конституция слывет во Франции за образцовую, это обусловливается детским состоянием политической науки». Он скажет также, что Англия обладает «убогой» конституцией. Она находится «в судорожном состоянии, в состоянии кризиса»[24]. Английский строй — переходный и проч.

Это противоречие объясняется, несомненно, тем фактом, что Сен-Симон никогда не мог похвастаться постоянством своих политических убеждений. Он попеременно то льстил императору и империи, то превозносил парламентаризм, то выставлял себя пламенным легитимистом. Но оно объясняется также и причинами высшего порядка. Сен-Симон пришел к тому заключению, что настоящая политическая революция состоит не столько в преобладании той или другой поли-

[20] *Ibid* (Избранные сочинения. Т. II. С. 278).

[21] Подобная конституция имеет ценность «хорошего силлогизма». *Réorganisation* (Избранные сочинения. Т. II. С. 279).

[22] *Réorganisation de la Société européenne* (Избранные сочинения. Т. II. С. 279).

[23] *Ibid*. Кн. I. Гл. V и VI.

[24] *Catéchisme des industriels*. 2-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 126–127).

тической формы, сколько в переходе власти к промышленности, в замене чисто феодального строя или того смешанного, полупромышленного, полуфеодального строя, каким именно и является английский, «промышленным строем»[25].

Царство индустриализма — такова определенная практическая цель, преследуемая Сен-Симоном, когда он теряет из виду создание всеобъемлющей науки, о которой он сначала мечтал. «Все совершается чрез промышленность, и должно совершаться чрез нее», — говорит он в начале *Катехизиса*[26]. А в другом месте мы читаем: «промышленный класс — основной; класс, питающий общество»[27]. Но когда мы спросим, что собственно Сен-Симон разумел под промышленностью и промышленным классом, то заметим, что его идеи на этот счет никогда не были, быть может, особенно ясны, и, во всяком случае, значительно менялись.

При чтении некоторых страниц *Катехизиса* можно подумать, что Сен-Симон имел в виду главным образом выступление на сцену, активное вмешательство крупных промышленников, выступление, как он выражается, «шоссе д'Антэн», противополагая последнее Сен-Жерменскому предместью[28]. Например, когда он уверяет, что «произойдет великая реформа, радикальная перемена» и «промышленная система вполне утвердится» в тот день, «когда король вверит крупнейшим промышленникам высшее управление финансами»[29], в тот день, когда он отдельным указом создаст высшую финансовую комиссию из этих промышленников для составления проекта бюджета и рассмотрения, правильно ли министры употребили назначенные им кредиты.

Но в том же сочинении, несколькими страницами выше, нет и речи о «крупнейших» промышленниках. Там Сен-Симон говорит о «двадцати четырех двадцати пятых нации», подразумевая здесь фабрикантов, купцов и банкиров[30]. У Сен-Симона мало-помалу развивается демократическое чувство; является идея, что нация должна играть роль в своей собственной судьбе; наконец, «пролетарии» кажутся ему способными стать равноправными членами политического общества[31] — все это

[25] *Ibid* (Избранные сочинения. Т. III. С. 127).

[26] *Ibid*. 1-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 68). — См. эпиграф к *Vues sur la Propriété et la Législation*.

[27] *Ibid*. 4-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 197).

[28] *Catéchisme*. 1-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 85 и 106).

[29] *Ibid*. 1-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 115).

[30] *Ibid*. 1-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 104 и 85).

[31] *De l'Organisation sociale*. 2-й и 3-й отрывки (Избранные сочинения. Т. III. С. 267–271, 276–282).

приводит нас к мысли, что позднейшее значение формулы сильно разнится с первоначальным. В конце концов она стала означать участие большинства в общественных делах[32].

Как же понимать, как представлять себе этот «промышленный строй», долженствующий быть результатом обновления, о котором мечтал Сен-Симон?

И в данном случае указания мало согласуются между собою. Новый строй будет, говорят нам, благоприятствовать расширению свободы. При старой системе дело шло прежде всего о том, чтобы «дать силу правительству», чтобы прочно установить власть «высших классов над низшими». При новой системе легко будет поддерживаться порядок, и поддержание порядка отступит на второй план. Главная цель — «улучшение участи отдельных личностей»[33]. Отныне «деятельность правительства» может быть доведена до минимума, и люди будут пользоваться «наивысшей степенью свободы, какая только совместима с общественным состоянием»[34]. Однако в том же самом отрывке, несколькими строками выше, Сен-Симон восстает против мысли, что правительство не должно вмешиваться в заботы о счастии общества[35]. Но если правительство будет заботиться об общем счастии, то тем самым будет настежь открыта дверь для излишеств власти, для злоупотреблений вмешательством. Каким же образом «сузить» деятельность власти, каким образом обеспечить гражданину большую свободу, чем при старом порядке?

Та же самая неопределенность господствует и в принципах, узаконяющих необходимость промышленного строя. Сен-Симон иногда рекомендует его во имя «опыта»: с момента возникновения французского общества промышленный класс приобретал все большее и большее значение, тогда как другие классы его все более теряли[36]. Но несколь-

[32] См. *Réorganisation de la Société européenne.* Кн. II. Гл. II (Избранные сочинения. Т. II. С. 290). Однако голосование, о котором говорит здесь Сен-Симон, должно было применяться внутри «групп» и «корпораций».

[33] *Suite à la brochure des Bourbons et des Stuarts* (Избранные сочинения. Т. II. С. 437–438).

[34] *Extraits de l'Organisateur* (Избранные сочинения. Т. II. С. 376).

[35] *Catéchisme*, тетрадь 1-я (Избранные сочинения. Т. III. С. 110).

[36] «Из этого опыта 1400 лет мы делаем тот вывод, что промышленный класс должен в конце концов занять первое место» ... И учитель настаивает на этом. Разве не *опыт*, спрашивает он, «руководят народами и отдельными людьми»? — Да, отвечает ученик, *«мы это признаем без всякого колебания, без всякого ограничения»*. *Catéchisme*, 2-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 121–123).

ко выше, в том же самом сочинении, мы читаем, что промышленный строй «должен быть результатом априорной концепции, должен быть всецело изобретен»[37]. Если он — результат априорной концепции, то как можно говорить об опыте; если же он опирается на опыт, то как можно говорить об априорности? Я лично убежден, что Сен-Симон, имея притязание опираться на опыт, в действительности применял исключительно априорный метод.

Таким образом, мы видим, что все, касающееся политического обновления, изложено у Сен-Симона очень смутно. Быть может, он говорил более определенно о социальном обновлении?

«Мы придаем слишком много значения формам правления. Можно подумать, что в этом центр всей политики и что все устроено наилучшим в мире образом, если хорошо организовано разделение властей»[38].

Припомним, что такие слова уже произносились. Но между тем как произносившие их имели в виду дискредитировать новые формулы для наибольшей славы старых, Сен-Симон, развивая свою мысль, смело указывает новые пути, по которым следует идти. «Закон, учреждающий власти и форму правления, не так важен; он не оказывает часто такого влияния на счастие народов, как закон, *устанавливающий право собственности и регулирующий осуществление этого права*»[39]. Правление парламента, прибавляет он, «форма предпочтительная сравнительно со всеми другими», но это все же только *форма*, тогда как «установление собственности есть самая *сущность*»[40]. Это действительно новая идея[41], если противопоставить ее способу, каким теократы Берк, Бентам и Гегель критикуют принципы революции. Но каков должен быть строй собственности, чтобы служить «к наивысшему благу всего общества, соединяя свободу и богатство»[42]?

Сен-Симон скорее ставит вопрос, чем разрешает его. Чему же это приписать: недостатку ли смелости или той изменчивости идей, которая мешает ему углубляться? Несомненно лишь то, что он должен

[37] *Catéchisme* (Избранные сочинения. Т. III. С. 110).

[38] *Vues sur la Propriété et la Législation*. Изд. Rodrigues'a (С. 255).

[39] *Ibid* (С. 257).

[40] *Vues sur la Propriété et Législation* (С. 258).

[41] Сен-Симон подчеркивает новизну своей идеи. «Английский народ более полутораста лет трудится для того, чтобы добыть себе свободу и сделать ее незыблемой; все остальные народы старой Европы, живущие на континенте, вот уже тридцать лет заняты тем же самым, но ни одному из них не пришла мысль, что *естественное средство для этого – реорганизация собственности*». *Ibid* (С. 310).

[42] *Vues sur la Propriété et Législation* (С. 258).

был предоставить разработку этого вопроса своим ученикам. Сам он ограничивается указанием мер, пригодных для облегчения перехода земельной собственности; он требует, чтобы земледелец сам платил поземельный налог (для получения избирательных прав) и чтобы был установлен земледельческий кредит. Во всем этом нет ничего, угрожающего индивидуальной собственности.

Сен-Симон прибавляет к этому два очень важных замечания, оставшихся у него точно так же необоснованными. Первое из них гласит, что право индивидуальной собственности опирается на *«общую пользу, которая вытекает из применения этого права и может изменяться, смотря по времени»*[43]; второе — что изменения в строе собственности становятся вполне понятны при сопоставлении их с общим прогрессом идей и нравов; так что, если, с одной стороны, для надлежащего порядка, а следовательно и для самого существования обществ, абсолютно необходимо существование права собственности, санкционированного законом, то, с другой, нет никакой необходимости, чтобы *всегда неизменно существовала какая-либо одна форма этого права*[44]. Позже мы увидим, что научный социализм обопрется на эту формулу и сделает из нее капитальные выводы.

Во всяком случае, призывая общество сосредоточить все свои усилия на одном пункте, на увеличении общего благосостояния[45], Сен-Симон до некоторой степени изменил направление, данное умам индивидуалистами XVIII века. Для последних дело шло прежде всего о провозглашении прав. У Сен-Симона выступают на первый план осязаемые материальные интересы, символизируемые словом «счастье». Он хочет сделать общество возможно счастливее, «обеспечивая ему как можно больше средств для полного удовлетворения насущных потребностей»[46]. Никто другой как именно он поставил «интересы» на почетное место в ряду требований XIX века.

III.

Сен-Симон во многих отношениях остается человеком XVIII века, хотя и стремится порвать и действительно порывает с духом революции.

В совокупности идей, только что рассмотренных нами, не трудно отметить такие, которые связаны с общим характером мышления

[43] *Vues sur la Propriété et Législation* (С. 266).

[44] *Ibid* (С. 265).

[45] См. *Extraits de l'Organisateur* (Избранные сочинения. Т. II. С. 368–369).

[46] *Opinios littéraires, philosophiques et industrielles*, 2-е мнение (Избранные сочинения. Т. III. С. 221).

XVIII века. Не будем, впрочем, забывать, что Сен-Симон видел Руссо и Франклина, принимал участие в американской войне и по возвращении во Францию составлял для одного окружного собрания адрес Конституанте — адрес, проникнутый настоящим духом 1789 года[47]. Даже когда Сен-Симон отрицает принципы этого века, видно, что он в нем жил и испытал на себе его влияние.

Вот почему он настаивает на значении просвещения и на праве тех, кто им обладает, руководит всеми остальными[48]. Вот почему также он связывает прогресс благосостояния с прогрессом просвещения, как то делали на исходе XVIII века[49]. Подобно философам того времени, Сен-Симон космополит. И замечательно, что он остается таковым и после войн революции и империи. Не в одном из первых своих произведений, а напротив того, в одном из последних он провозглашает превосходство над национальными чувствами «филантропических чувств» и того, что он называет «*европеанизмом*» (*européanisme*)[50].

Кроме того, как не обратить внимания на связь, которая существует между его взглядом на законодателя и взглядами Руссо и Мабли? Подобно им, он полагает, что соединение людей, годное самое большее для поддержания конституции, было бы неспособно «создать систему»[51]. Не было бы ничего удивительного, заметим мимоходом, если бы этим убеждением, глубоко укоренившимся в уме Сен-Симона, отчасти объяснялось, наряду с инстинктивной потребностью власти и гордой верою в себя, его стремление играть главную роль, повелевать всегда и во всем — стремление, как известно, ставшее причиной его разрыва с своими наиболее знаменитыми учениками[52]. Он

[47] См. Hubbard. *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*. С. 15–23. Я приведу из этого адреса следующие строки: «Пораженные изумлением при чтении каждой статьи конституции, исполненные благородной гордости при мысли, что *наша воля воздала великий кодекс справедливости и разума*» ... Olinde Rodrigues в статье о Сен-Симоне называет последнего «интеллектуальным продуктом революции». *Le Producteur* (T. III. С. 86).

[48] «В интересах общего блага власть должна быть распределена пропорционально просвещению». *Lettres d'un habitant de Genève* (Избранные сочинения. Т. I. С. 27).

[49] «В Англии всякий умеет читать, писать и считать. И вот, мои друзья, в этой стране *не только городские, но и сельские рабочие едят каждый день мясо, пьют пиво и хорошо одеваются*». *Lettres d'un habitant de Genève* (Избранные сочинения. Т. I. С. 22).

[50] *Le Libéralisme et l'Industrialisme* и *Catéchisme des Indusriels*. Изд. Ol. Rodrigues'a (С. 230).

[51] «Ликург один создал социальную организацию спартанцев». *Système industriel* (Избранные сочинения. Т. III. С. 53).

[52] Контом и Огюстеном Тьерри. См. по этому поводу Littré. *Auguste Comte et la*

жаждал называться законодателем нового мира, а это название могло подходить только к такому человеку, который на голову выше других. Наконец, один из основных взглядов Сен-Симона — идея прогресса, идея, что золотой век находится не в прошлом, а в будущем[53], разве это не любимая идея Тюрго и Кондорсе? Воспринимая эту идею, Сен-Симон видоизменяет ее, и это изменение, как мы увидим, значительно; тем не менее он все же получает ее от своих предшественников.

Он не только подчиняется влиянию основных идей XVIII века, он заимствует у некоторых мыслителей этого времени их отдельные взгляды. Если даже и не утверждать, как это делали, что у Сен-Симона была явная склонность «налагать на все школы насильственные контрибуции»[54], то все же следует констатировать, что идея «европейского парламента» и обеспечиваемого им «окончательного мира» идет по прямой линии от аббата Сен-Пьера[55].

Спорили о том, насколько оригинально учение Сен-Симона о «промышленном строе»[56]. Мысль, что необходимо *производить*, производить в возможно широких размерах, и что только *производитель* имеет значение в государстве, Сен-Симон, несомненно, заимствовал у экономистов. А к этой мысли в значительной степени и сводится индустриализм. Равным образом экономистам Сен-Симон обязан также теориями, изложенными в *Письмах к американцу*, если только это сочинение написано им[57].

Philosophie positive, 3-е изд. (С. 17, 23 и сл.). — Ср. Georges Weill. *Saint-Simon et son oeuvre* (Гл. IV и XI).

53 «Золотой век, который слепая традиция помещала до сих пор в прошлом, находится впереди нас». Эпиграф к *Opinions* (Избранные сочинения. Т. III. С. 215 и Т. II. С. 328).

54 Lerminier. *Lettres à un Berlinois* (С. 224).

55 Сен-Симон, впрочем, часто цитирует его и при случае защищает от упреков в том, что он был только мечтателем. *Letres à un habitant de Genève* (Избранные сочинения. Т. I. С. 12, примечание). — Ср. *Réorganisation de la Société européenne* (Избранные сочинения. Т. II. С. 270), где, указывая на недостатки концепции аббата Сен-Пьера, он называет ее «наиболее значительной из всех, какие только были созданы, начиная с XV века».

56 Дюнуайе утверждал, что Сен-Симон заимствовал идею промышленного строя у Б. Констана. Жанэ отметил связь, которая существует между взглядами Сен-Симона и взглядами, которые Шарль Конт и сам Дюнуайе развивали в *Censeur Européen*. См. Жанэ. *Saint-Simon et le Saint-Simonisme* (С. 28–29).

57 *Письма к американцу* провозглашают свободу печати, свободу торговли и проч., опираясь на экономические аргументы. Hubbard (*Saint-Simon*. С. 78) припи-

Идеи Бентама, в свою очередь, встречаются в социальной философии Сен-Симона. Подобно Бентаму, он утверждает, что «счастие народов составляет единственную и положительную цель социальной организации»[58].

Подобно опять-таки ему, и даже употребляя выражения английского философа, Сен-Симон полагает, что сущность моральной проблемы «сводится к тому, чтобы поставить человека в такое положение, при котором его личный интерес и интерес общий постоянно между собою совпадают»[59]. Но, следуя за Бентамом, который сам только повторяет эти идеи, Сен-Симон в данном случае еще раз примыкает к Гельвецию и Гольбаху, т. е. к французской мысли XVIII века[60].

В других отношениях, и притом по вопросам довольно важным, Сен-Симон сходится с теократами. Мало того что в одном месте[61] по поводу роли министра в королевстве он развивает взгляды, напоминающие Бональда; мало того что он признает сочинения этого писателя «изумительными, полными жизни, способными вызывать энтузиазм литераторов и ученых»[62], он в то же время хвалит всю школу за обнаруженное ею живое чувство «систематического единства»[63] и необходимость стать именно на эту точку зрения для возрождения общества. Кроме того, Сен-Симон сам различает в произведениях

сывает эти *Письма* Сен-Симону. Дюнуайе (цитир. у *Жанэ. Saint-Simon et le Saint-Simonisme*. С. 11, примеч.) приписывает их одному профессору философии — Меньяну.

58 *L'Organisateur* (Избранные сочинения. Т. II. С. 366).

59 *Lettres d'un habitant de Genève* (Избранные сочинения. Т. I. С. 12, примеч.). — Ср. *Catéchisme des Industriels*, 4-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 189), где он требует, чтобы была учреждена кафедра морали и чтобы с этой кафедры «учили, каким образом каждый, в каком бы социальном положении он ни находился, может согласовать свой частный интерес с общим благом».
Любопытно отметить, что Сен-Симон в том интересном отрывке, где он указывает древних и новых писателей, на которых можно смотреть как на предшественников промышленной системы (Прибавление к 1-й тетради *Catéchisme des Indusriels,* изд. Ol. Rodrigues'a. С. 175, 204) цитирует Бэкона, но не Бентама.

60 Сен-Симон много подробностей заимствует у Гольбаха. См. в *Système Social* (Т. II. С. 6) мысль о передаче управления в руки наиболее просвещенных и *Ibid* (С. 170) взгляды на роль солдата в мирное время, вполне совпадающие со взглядами Сен-Симона и сен-симонистов.

61 *Réorganisation de la Société européenne* (Избранные сочинения. Т. II. С. 284).

62 *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (Избранные сочинения. Т. I. С. 211).

63 *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (Избранные сочинения. Т. II. С. 211).

этой школы два направления: одно ложное, связанное с идеей возвращения к феодализму; другое — превосходное, опирающееся на мысль, что для реорганизации Европы необходима «систематическая концепция» и что все политические планы, созданные со времени революции, представляют из себя лишь «ничтожные концепции». Если бы теократы ограничились только второю точкою зрения, то на них следовало бы смотреть как на истинных предшественников, так как они «направили умы прямо к производству и к установлению индустриальной системы»[64].

Сен-Симон мог бы пойти еще дальше: он мог бы приписать теократам первую мысль о различии, которым он так широко пользовался сам и которым после него еще больше воспользовался Конт, — различии между критическими и органическими периодами, между сочинениями, относящимися к первому из этих периодов, и сочинениями, относящимися ко второму.

Установляя это столь важное различие[65], он, в сущности, лишь повторяет или воспроизводит идею теократов. Они первые упрекнули революцию в том, что она имела главным образом отрицательный характер. Сен-Симон следует по их стопам, отождествляя значение слов «критический» и «революционный»[66]. Теократы первые сказали, что революция была кризисом, из которого нужно было выйти как можно скорее. Сен-Симон повторяет их, когда, изучая современное состояние общества, пишет: «Мы все еще находимся в периоде революции»; или когда заявляет, что «система не может быть заменена критикой, указывающей на ее недостатки», и что «конечным назначением общества не может быть жизнь среди развалин»[67].

Правда, Сен-Симон обладает сильно развитым чувством разницы эпох и защищается от обвинения в желании возобновить XIII век в XVIII, отличаясь в этом отношении, и притом очень чувствительно, от теократов; тем не менее он бросает взгляд изумления и сожаления на старый строй Европы, «объединенной общностью учреждений

64 См. уже цитированное сочинение, где он перечисляет своих предшественников: *Sur Dunoyer et les autres publicistes modernes* как продолжение *Catéchisme des Indusriels*, 1-я тетрадь (Изд. Ol. Rodrigues'a. С. 199).

65 *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (Избранные сочинения. Т. I. С. 146–149).

66 «Либералы сохранили *критический*, т. е. *революционный* характер XVIII века». *Le Libéralisme et l'Industrialisme* (Прибавление к *Catéchisme des Indusriels*, 1-я тетрадь, изд. Ol. Rodrigues'a. С. 208).

67 *L'Organisateur* (Избранные сочинения. Т. II. С. 386).

в конфедеративное общество»[68], и заявляет, что «только подобное состояние вещей могло бы все исправить»[69].

В чем, несмотря на все эти точки соприкосновения с прошлым, Сен-Симон подготовляет будущее; на каком основании Мишле мог характеризовать его, верного ученика XVIII века, как самого смелого писателя XIX века — об этом легко догадаться, если обратить внимание на проблески в его сочинениях многочисленных идей, которые получат такое огромное значение, когда ими овладеют позитивизм и социализм.

Литтре, стараясь доказать оригинальность Конта, вполне справедливо замечает[70], что Сен-Симона нельзя считать основателем положительной философии, так как у него не было ни ясного представления о социологическом законе, ни твердого и устойчивого понятия о всеобщем применении научного метода. Разумеется, оригинальность Конта несомненна, и ум Сен-Симона не был так методичен, как ум Конта. Тем не менее весьма значительная часть взглядов, вошедших в положительную философию, уже находится у Сен-Симона, и последний вполне сознает их значение.

Выше я приводил уже деление периодов и сочинений на критические и органические. Я не имею в виду приводить взгляды Сен-Симона на положительную эпоху[71] в пользу и против метафизики[72] и проч... Но как не отметить следующих указаний, которыми, как мы увидим, впоследствии воспользовался Конт: сходство в развитии индивидуума и общества; мысль, что конечную цель трудов философа составляет «наилучший способ социальной организации?»[73] Все эти частные мнения, будучи сближены между собою и координированы методическим и могучим умом Конта, примут у последнего вид системы; тем не менее ранее в изолированном виде и без связи друг с другом они встречаются у Сен-Симона.

Подготовляя позитивизм, Сен-Симон вместе с тем является настоящим родоначальником социалистической мысли нашего времени. Его роль в этом отношении превосходит даже роль Фурье и Прудона. Не то чтобы у Сен-Симона социализм имел вид законченной доктри-

[68] *Réorganisation de la Société européenne* (Избранные сочинения. Т. II. С. 262).

[69] *Ibid* (Избранные сочинения. Т. II. С. 262).

[70] Littré. *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 3-е изд. (С. 72 и след.).

[71] См. в данном случае *Memoires sur la Science de l'homme* (Избранные сочинения. Т. II. С. 14, 15, 21).

[72] *Lettres d'un habitant de Genève* (Избранные сочинения. Т. I. С. 26). *Système industriel* (*Ibid*. Т. III. С. 12). *Catéchisme des Industriels*, 4-я тетрадь (*Ibid*. Т. III. С. 210).

[73] См. ниже (Книга IV. Гл. I).

ны. Но не говоря уже о том, что он указал на организацию собственности как на кульминационный пункт всякой социальной организации и показал, что здесь именно должна быть произведена первая реформа, без которой немыслимы все остальные, он обратил также внимание выступивших после него социалистов на противоположность между трудом и капиталом[74] и даже формулировал эту противоположность как борьбу классов[75].

IV.

Во имя какой же доктрины работал Сен-Симон? Во имя ли индивидуума и его права или во имя государства и его власти?

Сен-Симон охотно говорит о свободе. Он упрекает революцию в том, что она не уменьшила деятельности правительства[76]. При новом строе роль правительства должна быть сведена до минимума. Но к этой тенденции у него присоединяются другие. Я говорю не только об изменчивости его политических симпатий; ни о том факте, что сначала, преклоняясь перед Наполеоном, приветствуя его как «научного вождя человечества», выражая желание стать «его ученым лейтенантом»[77], позднее он строго осуждает его[78]; ни об его уверениях в лояльности по отношению к монархии[79]; ни о том множество раз повторяемом им утверждении, что промышленная революция, будучи вполне согласимой с легитимизмом, должна быть произведена самим королем[80]; что французская нация «возвратит таким образом свободу своему королю, пленнику старинной знати и буржуазии»[81]; ни о том призыве, с кото-

[74] Она выступает у него в виде антитезы между *праздным человеком* и *трудящимся*. См. по этому поводу *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle* (Избранные сочинения. Т. I. С. 220–221).

[75] Сен-Симон, по-видимому, первый после революции, которая воображала, что уничтожила классы, заговорил о *классах* и настаивал на постоянном конфликте, на непримиримой противоположности интересов *промышленного, феодального* и *промежуточных классов*. См. *Catéchisme des Industriels*, 1-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 104).

[76] *De l'Organisation sociale*, 5-й отрывок (Избранные сочинения. Т. III. С. 300).

[77] *Introduction aux travaux scientifiques du XVIII siècle* (Избранные сочинения. Т. I. С. 236).

[78] *Opinions litteraires, scientifiques et industrielles*, четвертое мнение (Избранные сочинения. Т. III. С. 251).

[79] *Catéchisme des Industriels*, 2-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 163).

[80] *Ibid* (Избранные сочинения. Т. III. С. 117, 150).

[81] *Sur Dunoyer et les autres publicistes modernes*, прибавление к *Catéchisme des Industriels*, 1-я тетрадь (Изд. Ol. Rodrigues'a. С. 191).

рым он обращается к Священному Союзу, чрезмерно восхваляя последний за то, что он движет вперед цивилизацию самым положительным образом[82]; ни, наконец, об его неоднократных заявлениях, что его доктрины не имеют ничего разрушительного, что они «консервативны», что они стремятся избежать политических потрясений, изменения государственных форм и проч.[83] Все это в весьма значительной степени объясняется безалаберностью его существования, желанием добиться для себя и для своих взглядов, если уж не покровительства, то, по крайней мере, благожелательного отношения власти. Но если обратиться к соображениям другого порядка, то оказывается, что свобода, о которой он часто говорит, не находит и не может найти у него благоприятной почвы, на которой она могла бы пустить прочные корни.

Для Руссо, для Канта, для всех тех, кто с таким благородством говорил в XVIII веке о свободе, последняя сливается с правом. Являясь первым из прав, она в то же время составляет сущность всякого права. У Сен-Симона идея права совершенно отсутствует: остается место только для идеи законности, и в таком именно смысле следует понимать обращенное им к королю приглашение «объявить господствующим *по праву*» промышленный класс, «господствующий в настоящее время фактически»[84]. Для этого король должен воспользоваться «полнотою своей власти». Право явится, таким образом, узаконенным фактом — и только.

Идея права нигде не выступает у Сен-Симона с такой полнотой значения, как у предвестников французской революции. «Промышленная система» основана не на праве промышленников руководить делами страны, а на том, что последней крайне выгодно передать руководительство своими делами промышленникам, которые должны будут управлять уже не *согласно справедливости*, а согласно наибольшей выгоде[85]. Правильно понятый интерес — таков единственный принцип, признаваемый Сен-Симоном, и нет ничего удивительного в том, что он требует учреждения академии, которая должна была бы «составить кодекс интересов»[86]. Не довольствуясь тем, что обходит идею права

[82] *Opinions litteraires, scientifiques et industrielles*, четвертое мнение (Избранные сочинения. Т. III. С. 254).

[83] *Lettre à M. les jurés* (Избранные сочинения. Т. II. С. 404). Ср. *Vues sur la Propriété et la Législation* (Изд. Ol. Rodrigues'a. С. 357).

[84] *Sur Dunoyer et les autres publicistes modernes* в *Catéchisme des Industriels* (Изд. Ol. Rodrigues'a. С. 192).

[85] *De l'Organisation sociale*, 4-й отрывок (Избранные сочинения. Т. III. С. 293).

[86] *Catéchisme des Industriels*, 4-я тетрадь (Избранные сочинения. Т. III. С. 198).

молчанием, Сен-Симон прямо нападает на нее в ее наиболее ярком проявлении — Декларации прав человека[87].

Идея справедливости также была ему чужда. Эта идея не только не играет никакой роли в обществе, как его понимал Сен-Симон, но должна быть совершенно устранена из него и уступить место идее братства, любви. Здесь именно проявляется наиболее характерная черта Сен-Симона, и в то же время его теории доходят до кульминационного пункта. Здесь же он совершенно расходится с деятелями революции. Последние хотели, чтобы отношения справедливости рассматривались как первичные и основные отношения между членами человеческого общества. Не то, чтобы они исключали братство, любовь; но справедливость стоит для них на первом плане, остальное же служит лишь прибавкой. Сен-Симон ставит братство и любовь на первый план. Божественная заповедь «Любите друг друга и помогайте один другому» служит даже эпиграфом к *Промышленной системе*. В *Новом христианстве* он сводит «все, что есть божественного в христианской религии», к братству[88].

V.

Это именно слово заставило трепетать сердца и обеспечило успех Сен-Симону. Братство, как он понимал его, должно было воплотиться в *Семейной ассоциации* его прямых учеников, в *Человечестве* Пьера Леру, не говоря уже о таких отдаленных, но родственных учениях, как толстовство и его разновидности, расцветающих на наших глазах.

Сен-Симон подал сигнал реакции в пользу любви против справедливости. Он первый также настаивал на идее, которая должна была занять в истории (XIX) века такое же место, как идея любви и братства, и сделаться столь же пагубной для свободы — на идее *организации*. «Между сочинениями XVIII века и сочинениями XIX, — говорил он еще в одном из ранних своих произведений, — существует та разница, что вся литература XVIII века стремилась к *дезорганизации*, тогда как вся литература XIX века будет стремиться к *реорганизации* общества»[89]. Если искать первоначальный источник этой формулы, то его можно найти в физиологических этюдах, написанных Сен-Симоном в школе Вик-д'Азира[90].

[87] *Vues sur la Propriété et la Législation* в *Catéchisme des Industriels* (Избранные сочинения. Т. III. С. 259).

[88] *Nouveau Christianisme* (Избранные сочинения. Т. III. С. 322, 328–329).

[89] *Mémoire sur la science de l'homme* (Избранные сочинения. Т. II. С. 152). — Ср. *Réorganisation de la Société européenne* (Избранные сочинения. Т. II. С. 256).

[90] *Mémoire sur la science de l'homme* почти целиком посвящен исследованию работ Вик-д'Азира (Избранные сочинения. Т. II. С. 5, 166).

Но в данном случае дело идет не столько об источнике, сколько о следствиях этой идеи. Для организации необходима сильная власть. Именно поэтому в противоречии со своими другими тенденциями, но в полном согласии с одной из своих руководящих идей, Сен-Симон протестует против теории невмешательства. Будучи правильной до тех пор, пока дело идет о такой уродливой системе, как существующая, идея полного невмешательства государства становится ложной в приложении к обновленной, преобразованной социальной системе[91].

Идея организации также стала достоянием последующих школ и была развита ими. Ее брали или отдельно, независимо от идеи братства и любви, или, напротив, в связи с этими идеями; в последнем случае образовались системы, в которых индивидуальная свобода могла найти место только разве чудом. Если бы Сен-Симон выдвинул и передал своим последователям только эти две идеи, то и в таком случае он уже очень много сделал бы для реакции против свободы и индивидуализма.

Но самый чувствительный удар свободе и индивидуализму Сен-Симон наносит своей теорией непрерывного прогресса.

Мы видели, чем была для людей XVIII века идея прогресса — идея, рожденная столько же нравственным сознанием, сколько и зрелищем побед науки над природой. Сен-Симон не только воспринял эту идею и выразил в одной из тех живых и сильных формул, которые иногда выходили из-под его капризного пера: наведенный на новый путь мыслью другого[92], он нашел возможность показать в *непрерывном* прогрессе закон всего существующего.

Но при подобном понимании прогресс совершенно изменяет свой характер[93]. Если он совершается фатально, независимо от человеческой воли, то он теряет всякую цену и даже всякое моральное значение. Как мы покажем это далее, он становится в связь с тезисами, наиболее враждебными тезисам, усвоенным XVIII веком. Он становится даже по преимуществу орудием политики сильной власти и базисом целой системы идей, предназначенной разрушить дело французской революции[94].

[91] *L'Organisateur* (Избранные сочинения. Т. II. С. 377).

[92] О том, насколько на идеях Сен-Симона отразились взгляды д-ра Бюрдена, см. у Littré. *Auguste Comte et la Philosophie positive* (1-я часть. Гл. V).

[93] Эта мысль была выяснена Renouvier (*Critique phisophique*, год X. Т. I и II).

[94] См. далее (Кн. V. Гл. III).

ШКОЛА СЕН-СИМОНА

Внешняя история школы Сен-Симона до сих пор представляет собой лишь набросок: ее еще нужно написать[95]. Но уже сделано различие между правильными и глубокими взглядами этой школы и теми чрезвычайными ошибками, в которые она в конце концов впала[96]. Наша задача сводится исключительно к тому, чтобы показать, каким образом сен-симонисты завершают или преобразуют мысль своего учителя в политической и социальной областях.

Источником для этого исследования нам послужит *Изложение доктрины*, ряд лекций, читанных в 1829 и 1830 годах, в блестящий период школы, после несколько смутного периода, наступившего со смертью Сен-Симона (1825–1829), и до момента внутренней борьбы и разложения (1831–1832). Мы не должны, однако, стесняться при случае выходить из пределов установленного таким образом периода или обращаться к более раннему времени, чтобы отметить в сборниках, следовавших за *Изложением* или предшествовавших ему, первые проявления или настойчивые повторения одной и той же мысли.

Предоставляя другим заботу развивать идеи Сен-Симона относительно теоретической революции, которая должна быть произведена в науках, равно как его взгляды на приложение научного метода ко всей области деятельности человеческого духа, сен-симонисты главным образом занялись социальной и политической экономией, моралью и религией. Они возобновили по-своему критику социального строя, основанного на индивидуализме, и противопоставили этому строю совершенно иной идеал. Последуем за ними по этим двум путям их деятельности.

Первые лекции (*séances*) *Изложения* посвящены описанию того социального состояния, которое вызывает жалобы и протесты школы.

Если это состояние рассматривать с точки зрения экономических отношений, то оно плачевно. Делая немногих «счастливыми», конкуренция оставляет на мостовой «бесчисленные жертвы»[97]. Это — организованная война человека с человеком, народа с народом. Провозглашая laisser faire, laisser passer, экономисты хотели «разрешать одним почерком пера все вопросы, связанные с производством и распреде-

[95] После выхода 2-го издания этой книги историей школы Сен-Симона занимались: S. Charléty. *Essai sur l'histoire du Saint-Simonisme*, 1 т. in 8o. Paris, 1896 и G. Weill. *L'École Saint-Simonienne*, 1 т. in 12. Paris, 1896.

[96] А именно P. Janet (Saint-Simon et le Saint-Simonisme. C. 75, 129).

[97] *Doctrine de Saint-Simon, Exposition*, 1-й год (С. 91).

лением богатства»[98], так как они думали, что частный интерес всегда гармонирует с интересами общими. Но факты противоречат теории. Общественный интерес требует, чтобы было пущено в ход много машин. Рабочий, живущий трудом рук своих, имеет противоположный интерес. Все в конце концов нивелируется, отвечают экономисты. Но, возражают сен-симонисты, пока эта нивелировка наступит, «что нам делать с этими миллионами голодных людей?»[99]

Если рассматривать политические отношения, то к чему привели либеральные требования? К «убогой системе гарантий», представительному правлению, предназначенному охранять права человека и гражданина и основанному на регулировании недоверия[100] к власти. Но все это было хорошо, пока «отвечало критическим и революционным потребностям прошлого века», все это согласовалось с произведенной тогда работой всеобщего разрушения, но все это — *анархия*. Пришло время отказаться от нее, признав, что «на земле может существовать *законная власть*»[101].

Наконец нравственные отношения между людьми так же ложны, как и отношения политические и экономические. Господствует эгоизм, сопряженный с безусловной верой каждого в себя[102]. Погасла не только «вера» — «исчезли все общечеловеческие чувства»[103]. Совершилось ли это в интересах разума, спросят впоследствии сен-симонисты? Нет, ибо «сфера науки никогда не была шире сферы симпатий»[104]. Это совершилось исключительно в интересах эгоизма.

Эгоизм, конституционализм[105], конкуренция — вот, в конце концов, тройной результат индивидуализма и свободы. Поэтому против свободы, против индивидуализма направляют сен-симонисты свои наиболее тяжелые удары. Они не только борются против индивидуума, они его отрицают. В противоположность тем, которые спрашивают: где находится человек вообще? — сен-симонисты задают вопрос: где нахо-

98 *Doctrine*, 1-й год (С. 90). — Ср. *Enseignements du Père suprême* (1831) в сборнике под названием: *Religion Saint-Simonienne* (Paris, 1832. С. 91).

99 *Ibid* (С. 91).

100 *Ibid* (С. 80, 103). — Ср. *Économie politique et Politique* (извлечения из *Globe*. С. 122).

101 *Ibid* (С. 103).

102 «Говоря об эгоизме, мы вложили персты в самую глубокую язву современных обществ». *Doctrine*, 1-й год (С. 99).

103 *Ibid* (С. 97).

104 *Ibid* (С. 117).

105 Они часто употребляют это выражение для обозначения либерализма. См. *Ibid* (С. 103).

дится индивидуум[106]? Они осуждают свободу в теории и пренебрегают ей на практике[107]. На практике они провозглашают исчезновение, полное уничтожение индивидуальности[108]. Семья у сен-симонистов основана именно на этом принципе[109]. В теории, защищаясь от упреков проповеди чистейшего деспотизма, они заклинают людей «благословлять» иго, «налагаемое добровольно и удовлетворяющее всем чувствам, заложенным в человеческом сердце»[110].

Теория естественного права, впрочем, совершенно последовательно подчиняется той же участи. Эта теория, по их мнению, служит источником всякой борьбы. «Мы не признаем, — говорят они в первых же строках первой лекции, — за цивилизованным человечеством никакого естественного права, которое заставляло бы и обрекало его на растерзывание своих внутренностей»[111].

Если индивидуум дошел до самообожания, то это происходит от недостатка *религии*, которая бы *связывала* его как со своими ближними, от которых он зависит, так и с Богом[112]. Предоставленное «вольтерьянским сарказмам» и «гордому презрению» современного материализма, религиозное чувство погибло, а вместе с ним и всякая истинная нравственность[113]. Необходимо поэтому возродить религиозное чувство, показать, что у человечества есть еще впереди «религиозное будущее» и в особенности, что религия будущего не должна быть лишь *внутренним убеждением*, без всякого влияния на общественную деятельность и политическую жизнь, а напротив того, что она должна возникнуть как «порыв коллективной мысли человечества... занять свое место в политическом строе и всецело господствовать над ним»[114].

С 1829 года религиозное обновление становится признанною целью

[106] Они упрекают поэтому историков в том, что последние изучали только индивидуального человека, а не «жизнь человеческого рода». *Ibid* (С. 114).

[107] Миссия свободы — не «оплодотворить мир», а лишь «очистить» его и передать затем «возрождающей власти науки». *Le Producteur* (Т. II. С. 107).

[108] «Моя религиозная жизнь состоит в том, чтобы жить для вас и для себя, собою и вами, в себе и в вас. Вы одно из проявлений моей жизни, я — одно из проявлений вашей». *Письма* Анфантена к Дюнуайе о *Вечной жизни*. — Жизнь, которую вели в Менильмонтане, была стремлением убить в себе личность.

[109] См. подробности в цитированном уже сборнике *Religion Saint-Simonienne* (С. 29).

[110] *Doctrine*, 1-й год (С. 104).

[111] *Ibid* (С. 76).

[112] *Ibid* (С. 407).

[113] *Ibid* (С. 335–341).

[114] *Doctrine*, 1-й год (С. 332–333).

сен-симонистов — проблемой, «которая охватывает все другие и решение которой дает новый вид всей человеческой жизни». Реформа собственности, семьи, воспитания и законодательства подчинена этой основной цели. Сен-симонисты не кончили религией, как их учитель; они с нее начали[115].

Характерные черты, которые сен-симонисты, пользуясь формулой, принадлежащей Сен-Симону, приписывают своему времени, по их словам, те же, что у всех критических эпох, за которыми следуют эпохи органические[116].

Однако, заимствуя эту формулу, сен-симонисты точнее определяют ее смысл. Они показывают, что критические эпохи характеризуются совокупностью фактов, которым соответствуют выражения: *беспорядок, атеизм, индивидуализм, эгоизм*; напротив того, органические эпохи — совокупностью фактов, определяемых словами: *порядок, религия, самопожертвование, ассоциация*[117]. Мир близок к одному из этих органических периодов, «подготовляются великие перемены»[118]. Каковы же эти перемены?

В то время, как одни мечтают о простом возврате к прошлому, а другие защищают так называемые новые идеи, школа Сен-Симона выступает с проповедью доктрины, провозглашающей «ненависть ко всякой борьбе, во имя чего бы она ни велась»[119]. *Ассоциация*, которая должна положить конец борьбе, не нашла еще своей настоящей формы. Она была частичной. Частичные ассоциации боролись между собой; антагонизм не мог поэтому прекратиться. Он исчезнет, когда ассоциация станет *всеобщей*[120].

Всеобщая ассоциация — цель, к которой следует идти, состояние, которое можно назвать окончательным; не потому, чтобы, достигнув его, человечество перестало отныне прогрессировать, а потому, что оно осуществит, наконец, «политическую комбинацию, наиболее благоприятную для самого прогресса»[121].

Ассоциация сделается всеобщей вследствие преобразования учреждений, которые, подобно семье, собственности, воспитанию, законодательству, до сих пор еще проникнуты антагонизмом[122].

115 *Ibid* (С. 334).

116 *Ibid* (С. 106).

117 *Ibid* (С. 393).

118 *Doctrine*, 2-й год (С. 17).

119 *Ibid*, 1-й год (С. 75).

120 *Ibid* (С. 171).

121 *Ibid* (С. 159).

122 *Ibid* (С. 173).

В отношениях между полами женщина «остается пораженной проклятием, некогда наложенным на нее воином, и оказывается как бы обязанной подчиняться вечной опеке»[123]. В социальных отношениях вообще — «отношение хозяина к рабочему является позднейшей формой рабства»[124]. Наследственная передача собственности создает для немногих «привилегию жить, ничего не делая, т. е. на счет других»[125]. Воспитание, которое делится на общее, или моральное, и специальное, или профессиональное, находится в полном пренебрежении в своей первой части, так как неизвестно (глубокое замечание, вполне оправдываемое современным опытом), каково его *социальное* назначение[126]. Специальное или профессиональное, образование загромождено множеством старого хлама[127], не считая того, что оно не охватывает всех профессий, на которые должно бы распространяться, и что между различными ступенями образования нет ни последовательности, ни связи[128]. Наконец, законодательство, которое почти исключительно сводится к уголовному праву, в сущности, покоится на «грубой силе»[129] и вследствие существования суда присяжных на невежестве и бездарности[130]. Таким образом, все это необходимо реформировать.

Школа Сен-Симона с совершенной точностью и относительной умеренностью указывает в этот период 1829–1830 гг., в чем именно должна состоять совокупность реформ.

В чем видна их умеренность? Мы напрасно стали бы искать в *Изложении доктрины* тех странных взглядов на женщину, которые займут впоследствии столь важное место в учении сен-симонистов. Женский вопрос здесь лишь слегка затронут. Равенство полов — вот единственное требование, которое мы здесь слышим[131]. А в чем видна их точность? *Из-*

123 *Ibid* (С. 174).

124 *Doctrine*, 1-й год (С. 175).

125 *Ibid* (С. 180).

126 *Ibid* (С. 252).

127 *Ibid* (С. 289).

128 *Ibid* (С. 291).

129 «Палач — единственный профессор морали, получивший привилегию от власти». *Ibid* (С. 314).

130 *Ibid* (С. 317–318).

131 См. документ, принадлежащий к той же эпохе, *Письмо*, с которым Базар и Анфантен обратились к президенту палаты депутатов, с целью протестовать против речи одного депутата, обвинявшего сен-симонистов в стремлении не только к общности имуществ, но и к общности жен.

Руководители школы с чрезвычайной решительностью восстают против этих

ложение подробно останавливается на реформе собственности. Сначала оно разбирает самый принцип; затем, как это делал уже Сен-Симон, она показывает, что если закон, регулирующий собственность, и необходим, то нет нужды, чтобы он навсегда оставался неизменным; далее оно ссылается на историю в доказательство того, что «законодательство» никогда не переставало вмешиваться в эту область или для установления природы предметов, которые могут подлежать собственности, или для регулирования условий пользования и передачи[132]; наконец, оно точно указывает, какая именно реформа должна быть произведена.

Эта реформа состоит «в перенесении на государство, ставшее ассоциацией трудящихся, права наследования, в настоящее время принадлежащего частной семье»[133]. Отсюда не следует, чтобы тут дело шло об установлении общности имуществ. В системе общности имуществ «все доли равны». Напротив того, в системе сен-симонистов каждый занимает «положение согласно своей способности и вознаграждается сообразно своим трудам»; а это, говорят они, в достаточной степени указывает на неравенство распределения[134]. Когда право наследования перейдет от семьи к государству, рождение не будет более создавать права на богатство и праздность. Истинное право на богатство, которое становится при новой концепции правом на распоряжение орудиями труда, основывается на «способности употреблять их в дело»[135]. А так как при этой новой организации право каждого собственника становится «непосредственным», т. е. вполне личным, то обязанность труда налагается на всех[136].

Дополнением к реформе собственности должна быть реформа банкового дела. Хотя современная организация банков и носит в себе

двух обвинений. По их словам, для женщины они требуют лишь «полной эмансипации». Жена должна сделаться «равноправной мужу», без того, однако, чтобы чрез это был уничтожен «святой закон брака, провозглашенный христианством». Напротив того, сен-симонизм льстит себя уверенностью, что он «выполнит» этот закон в мистическом смысле слова. Христианство «извлекло женщин из рабства», но оно «обрекло их на подчинение». Сен-симонисты выводят их из этого унизительного состояния. До сих пор «социальным индивидуумом» был только мужчина, отныне им должны быть «мужчина и женщина» (*Lettre à M. le Président de la Chambre des députés*, 1-го окт. 1830 г.).

132 *Doctrine*, 1-й год (С. 180–181).

133 *Ibid* (С. 187). Ср. *Ibid*, 2-й год (С. 7 и 8).

134 *Doctrine*, 1-й год (С. 183).

135 *Ibid* (С. 187).

136 *Ibid* (С. 188).

«органические задатки», тем не менее в общем она неудовлетворительна[137]. Сен-симонисты замышляют и пропагандируют устройство центрального банка, который представлял бы правительство в материальной области и был бы хранителем всех богатств, всего производственного запаса, всех орудий труда[138]. К центральному банку должны были бы примыкать «банки второго разряда», а к этим последним — еще более специальные. «В высших банках сосредоточивались бы все потребности, из них исходили бы все усилия»[139]. Они оказывали бы кредит лишь под условием, что употребление денег каким-либо промышленным предприятием признано наиболее выгодным для всех. Но кем признано? «Генералами» (hommes généraux)[140], поставленными во главе социального целого, со специальной обязанностью указывать каждому свое место. Над этими «генералами» должен был бы стоять «глава», или «князь» промышленности[141].

Таким способом осуществилась бы организация труда, недостающая современному обществу. Средневековая организация, имевшая корпоративный характер, обладала, несомненно, своими недостатками, своими неудобствами[142]; но современный строй имеет их еще более; поэтому выставлять против новой организации несходство со старой значит пользоваться очень посредственным аргументом. Кроме того, старая организация труда покоилась на принципе войны, тогда как новая будет по существу своему мирной. Предположите, что она осуществилась; эксплуатация человека человеком совершенно прекратится, и на ее место станет то, что должно быть целью всеобщей ассоциации: «эксплуатация земного шара»[143], преследующая «постоянно возрастающее улучшение нравственного, физического и интеллектуального состояния человеческого рода»[144].

Школа Сен-Симона не скрывает от себя, что для проведения в жизнь ее принципов необходимо абсолютное преобразование нравов, идей и чувств; что реформа среды должна предшествовать реформе учреждений. И вот, чтобы осуществить реформу среды, она рассчи-

137 *Doctrine*, 1-й год (С. 203).

138 *Ibid* (С. 206).

139 *Ibid* (С. 207).

140 *Ibid* (С. 209). См. подробности в статьях Анфантена в *Globe*. Главные из них соединены под названием: *Économie politique et Politique* (С. 78–109).

141 *Ibid* (С. 194).

142 *Doctrine* (С. 198).

143 *Ibid*, 2-й год (С. 113).

144 *Ibid*, 1-й год (С. 171).

тывает по преимуществу на две силы: воспитание — особенно общее, или моральное и законодательство.

Мы уже видели, каковы недостатки обычного воспитания и какова причина этих недостатков. Когда исчезнет эта причина, исключительно вследствие того что люди возвысятся до общей концепции социального предназначения, исчезнет, в свою очередь, и ее результат. Нравственное воспитание, которое, по мнению сен-симонистов, не кончается с юностью, а продолжается всю жизнь, не должно состоять исключительно в развитии способностей ума, поставленного ложною философиею выше чувства, но и в развитии самого чувства, так как оно делает человека «общежительным», соединяет, «связывает его» с ближним[145]. Воспитывать не должны поэтому, да и не могут одни «ученые». Такая задача стоит «выше» науки. Она требует прежде всего «симпатической способности»[146] и должна выполняться людьми, обладающими такой способностью в высшей степени. Что касается практических средств воспитания, то они должны быть необходимо «аналогичны» — не подобны — средствам, которыми церковь пользуется с таким успехом; эти средства: катехизис, исповедь и проч. Воспитание сливается, таким образом, с религией[147].

Законодательство сен-симонистов точно так же не опирается на принцип войны, а проникнуто духом мира. Наказания должны иметь своею главною целью «спасительное исправление» и служить «средством воспитания»[148]. Даже в случае «моральных» преступлений, т. е. таких, которые касаются столь спорных вопросов о свободе преподавания, печати и вероисповедания, распространитель «антисоциального учения» должен подвергаться лишь «публичному порицанию»[149]. Что касается новой магистратуры, то она не только должна прежде всего чувствовать «симпатию» к виновнику[150], но также носить «промышленный» характер. Это значит, что она, будучи обязанной поддерживать или по мере надобности изменять «регламентацию порядка мастерской», деревни, города, нации, должна состоять

145 *Doctrine*, 1-й год (С. 268). Ср. *Ibid*, 2-й год (С. 166–167).

146 *Doctrine*, 1-й год (С. 272). Ср. об «иерархии обучения». *Ibid*, 2-й год (С. 136–145).

147 Относительно подробностей см. теорию образования, как она изложена Анфантеном, в духе, соответствующем периоду 1829–1830 гг. Извлечения из *Globe*, опубликованные под названием: *Économie politique et Politique* (С. 150–159).

148 *Doctrine*, 1-й год (С. 310).

149 *Ibid* (С. 311).

150 *Doctrine*, 1-й год (С. 310).

исключительно из людей, «способных оценить, какие факты вредят производству и какие для него выгодны»[151].

Установление этих новых средств воздействия составляет то, что Анфантен называл впоследствии «политикой сен-симонизма», замечая при этом, что члены нового человечества не будут в состоянии без улыбки вспоминать так называемую политику[152] настоящего времени, что *Изложение* называет своим настоящим именем: «религией сен-симонизма». Это учение может быть действительно названо религией по двум основаниям. Прежде всего оно не считается с партиями и обращается как к людям, смотрящим в прошлое, так и к людям, смотрящим в будущее, сочувствуя последним за их любовь к прогрессу, а первым — за их любовь к порядку и за присущее им чувство уважения[153]. Кроме того, оно ставит своей задачей глубоко, радикально изменить систему чувств, идей, интересов, дать миру «окончательное возрождение»[154].

Если принять во внимание важность, которую сен-симонизм приписывает католицизму, не переставая восхвалять его дух и напоминать о его правах «на любовь и изумление»[155]; если установить тот факт, что учреждения, нового расцвета которых он желал бы, представляют собой учреждения, или созданные церковью, или проникнутые ее духом, то можно спросить себя, почему сен-симонисты не проповедывали чистого и прямого возврата к католической вере?

Причина в том, что они упрекают католицизм в «неполноте»[156] догмата. Христианство пренебрегает «материальной стороной человеческого существования». Когда оно говорит о ней, то лишь с целью осудить ее. «Плот — это грех», — сказал блаженный Августин. Вследствие этого, несмотря на свой «прогрессивный характер» и свою чрезвычайную приспособленность к требованиям органических периодов, христианство никогда не было в состоянии «стать исключительным руководителем общества». Военное общество обладало пороками, было, несомненно, ниже церкви; тем не менее оно удержалось наряду с ней. Более того — «материальный элемент, нашедший свое выражение в поэзии, науке и промышленности, развился и мало-помалу

151 *Ibid* (С. 325). Ср. *Ibid*, 2-й год (С. 167–171).

152 *Économie politique et Politique* (С. 69, 120–131).

153 См. на этот счет интересную страницу в *Politique industrielle et système de la Méditerranée* (1832) Мишеля Шевалье (С. 19).

154 *Doctrine*, 1-й год (С. 212).

155 *Doctrine*, 2-й год (С. 72).

156 *Ibid* (С. 69).

организовался вне церкви и ее законов, пока, наконец, достигнув известной степени силы, не стал отрицанием христианского учения, оттолкнувшего его, и точкой опоры для всех нападений, направленных против этого учения»[157]. Вследствие этого религиозный прогресс, к которому призвано в настоящее время человечество, должен состоять в «реабилитации материи»[158].

Реабилитация материи, принявшая впоследствии столь своеобразный характер и поведшая к столь прискорбным результатам в эпоху разложения школы, была вначале очень возвышенной точкой зрения, которая вносила *единство* туда, куда христианство ввело *двойственность*; точкой зрения, которая показывала человеку, что «все элементы его существования, подобно элементам существования Вселенной, находятся между собою в гармонии» и что, развиваясь материально, он в такой же степени выполняет религиозную задачу, как и развиваясь духовно[159]; точкой зрения, которая приглашала человека расширить «поле деятельности для своей любви и для своего ума»[160]. Согласно духу своей доктрины сен-симонисты желают уничтожить последний остаток манихеизма. «Отныне зло не должно более рассматриваться как обладающее положительной природой»[161]. Отныне «и в религиозных представлениях, и в социальном строе» должно быть «восстановлено единство» или, скорее, «понято, охвачено в его целом то единство, которое он (человек) до сих пор любил, знал, осуществлял лишь частично и постепенно»[162].

«Единство» — вот последняя идея, пленяющая сен-симонистов. Они хотят внести единство повсюду. Единство между мужчиной и женщиной — оно создает социальную чету. Единство теории и практики[163]: они изумляются ему в Средних веках и предсказывают, что современный мир к нему возвратится[164]. Единство человеческой природы: нет более разлада между духом и плотью. Единство в начале всех начал: «Бог един, Бог во всем, что существует»[165]. Они отвергают, однако, обвинение в пантеизме с чрезвычайной энергией. Все пантеистиче-

157 *Ibid* (С. 80).

158 *Doctrine*, 2-й год (С. 81).

159 *Ibid* (С. 92).

160 *Ibid* (С. 93).

161 *Ibid* (С. 93).

162 *Ibid* (С. 87).

163 *Doctrine*, 1-й год (С. 315).

164 «Весь мир подвигается к единству теории и практики». *Ibid* (С. 160).

165 *Ibid*, 2-й год (С. 88).

ские системы, говорят они, ниже католицизма[166]; но сами они стремятся превзойти католицизм. И они, действительно, превзошли его новым откровением, которое пристроили к старому. «Моисей, Иисус, Сен-Симон — это три живых закона», говорит Анфантен[167]. «Слушайте, слушайте, — скажет другой ученик, — слово Сен-Симона — слово самого Бога»[168]. Учитель — тот, кто «любит более всего Бога и Человечество», тот, кто является «живым законом» — шествует по пути прогресса не иначе, как заставляя вместе с собой идти вперед все человечество. Он — истинный символ единства[169].

Эта забота о единстве должна была привести сен-симонистов к порицанию установленного христианством различия между духовною и светскою властью. Это опять «дуализм», в котором нет ничего «ни первичного, ни неизменного»[170] и который не является основным для человеческого существования. Религия, как они ее понимают, должна, как мы видим, пропитывать социально-политический строй и «всецело господствовать в нем». Но что это такое, как не доктрина Руссо в чистом виде, которую, не ведая того, воспроизводят сен-симонисты? Вместе с автором *Общественного договора* они хотят «соединить обе головы орла».

Противники сен-симонизма, критикуя его, всего более обращали свое внимание или на его позднейшие эксцентричности в реабилитации плоти, или на теории, относящиеся к собственности. Один из них, отыскивая окончательную формулу, представляет сен-симонистов как коммунистов, которые видоизменили коммунизм «в том, что касается распределения капиталов и продуктов»[171]. Но измененный таким образом коммунизм уже более не коммунизм. А кроме того, сен-симонисты развивают идею «о естественном неравенстве» людей с такой настойчивостью[172], что их никак нельзя упрекнуть на этот счет в двусмысленности.

С другой стороны, социалисты видят истинную заслугу сен-симонистов по преимуществу в их взглядах на уничтожение права наследова-

166 *Ibid* (С. 89).

167 *Enseignements fait par le Père suprême*, в сборнике под названием: *Religion Saint-Simonienne* (С. 121).

168 Transon. *Discours aux élèves de l'École polytechnique* (С. 43).

169 *Doctrine*, 2-й год (С. 171–172).

170 *Doctrine*, 2-й год (С. 25).

171 Sudre. *Histoire du Communisme* (С. 345–346).

172 *Lettre à M. le Président de la Chambre des députés* (С. 3).

ния, эмансипацию женщины, демократизацию кредита[173] и проч. Без сомнения, влияние сен-симонизма чувствительно отразилось на последующей судьбе этих разнообразных теорий[174]. Но не в этом следует видеть наиболее значительное влияние сен-симонистов на движение идей XIX века. Если бы нужно было искать это влияние в какой-нибудь отдельной теории, то его можно было бы найти скорее всего, по нашему мнению, в их критике идеи права и в их апологии принципа авторитета.

Критика идеи права, которая занимает такое значительное место в позднейших формах реакции против индивидуализма, сведена сен-симонизмом к одной очень точной формуле. «Ни один кодекс морали — нам причиняет отвращение, прибавляют они в скобках, называть этим именем мистические концепции эгоизма, относящиеся к критическим эпохам, — ни один кодекс морали не рассматривал индивидуума как центр, т. е. не проповедывал эгоизма; напротив того, все учреждения органических эпох созданы для того, чтобы приблизить гражданина к окружности... они постоянно ставили своей задачей напоминать ему об его обязанностях, побуждая его исполнять их, заставляя его бояться пренебрегать ими»[175]. Эти *мистические концепции эгоизма* не что иное, как теория права Руссо и Канта, это — свободная и разумная воля.

Сен-симонисты с пренебрежением устраняют ее, а вместе с нею и принцип автономии. «Жалким божествам индивидуалистической доктрины, двум детищам рассудочной мысли — *совести* и *общественному мнению* — скоро были возданы почести, в которых человечество отказало церкви»[176]. И всегда с тем же самым изумлением перед учреждениями и практикой церкви, неоднократное выражение которого мы уже приводили, они превозносят систему «наград» за добрые дела, применяемую церковью, *канонизацию*, даже *индульгенции*, и «выражают сожа-

[173] Benoit Malon. *Socialisme intégral* (T. I. C. 143).

[174] Борьба *классов*, отмеченная уже Сен-Симоном, еще более подчеркнута его школой, на которую в этом отношении и падает ответственность. Анфантен еще до революционного социализма скажет: «Буржуа — это человек, который ничего не делает и боится тех, которые делают» ... *Économie politique et Politique* (C. 73). Ср. *Ibid* (C. 98). Другой, именно Трансон, скажет: «Мало имеет значения, что праздность не зовется более маркизом, графом, бароном, дворянином, если ее еще приходится величать именами рантье, капиталиста, собственника, буржуа». *Discours aux élèves de l'École polytechnique* (C. 46).

[175] *Doctrine*, 1-й год (C. 303).

[176] *Ibid* (C. 306).

ление» обществу, «которое не боится прославлять уничтожение этих великих средств порядка, не думая вновь воспользоваться ими в будущем»[177]. Они понимают почему «сильные умы» наших дней бросают на это общество взоры презрения или отчаяния и почему «де Местр всеми силами души пытался вернуть прошлое»[178]. Эта попытка вновь объективировать принцип морали принесла свои плоды: она могущественно способствовала отдалению умов от путей, открытых философией Канта, заставляя их жертвовать вместе с моральной автономией и политической свободой.

Сами сен-симонисты, не колеблясь, провозглашали наивозможно полное подчинение власти и расширение ее полномочий. Они говорят об этом с напыщенным красноречием. «Их единственная цель, — говорят они охотно, — состоит в том, чтобы организовать власть, которая была бы «*любима, обожаема, почитаема*»[179]. Этой любимой, обожаемой и почитаемой власти они вручают самые обширные полномочия. Политическая система должна «охватывать весь социальный строй... регламентировать отношения людей друг к другу — от самых общих до мелочей». Деятельность власти «должна простираться на все, быть всегда налицо»[180]. И действительно, они ожидают от правительства не только распределения орудий труда и кредита, не только административной деятельности и того, что один из них называет «тесной централизацией»[181], но также постоянного руководства, проявляющегося во всех областях деятельности, начиная с материального производства, где будет проявляться «гений» «князей» промышленности, и кончая верованиями. Разве революция не совершила преступление, допустив «профанацию алтаря постыдной конкуренцией культов»[182].

Де Местр, Балланш, Ламенне — имена эти еще часто будут повторяться — вот у кого сен-симонисты заимствуют элементы своей критики настоящего[183]; взгляды на будущее открыл своим ученикам сам Сен-

177 *Ibid* (С. 308).

178 *Ibid* (С. 308).

179 *Doctrine*, 1-й год (С. 311).

180 *Ibid*, 2-й год (С. 108).

181 «Необходима, таким образом, централизация; я прибавлю даже, что в настоящее время было бы трудно управлять Францией без *тесной централизации*». Michel Chevalier. *Politique industrielle et système de la Méditerranée* (С. 85).

182 *Doctrine*, 1-й год (С. 105).

183 См. *Lettres sur la Religion et la Politique* (Eugène Rodrigues), где прославляется гений Жозефа де Местра и настоятельно рекомендуется чтение его произведений (С. 33, 39, 41, 55, 63). Ср. *Enseignements du Père suprême*, третье наставление, в уже

Симон. Они верно следуют за ним почти во всем. Но один из его взглядов они подчеркивают по преимуществу, как основной пункт — это его «открытие» общих законов истории, закона «прогрессивного развития человечества». Они говорят, употребляя его собственные слова, что эта идея у мыслителей XVIII века оставалась «бесплодной»[184], тогда как их учитель сделал ее плодотворной, указав направление и смысл прогресса, а также средства для его осуществления и роста. С своей стороны, ученики поработали над тем, чтобы сделать эту идею прогресса идеалом своего века.

цитированном *Сборнике* (С. 116). «Мы нашли у де Местра и отцов церкви *почти все, чему учили и даже применяли на деле, по вопросу о власти и свободе*».

184 *Doctrine*, 1-й год (С. 106 и сл.; с. 111, примеч. 1).

ГЛАВА ВТОРАЯ

РЕЛИГИЯ ПРОГРЕССА И РЕЛИГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Влияние Сен-Симона сказалось не только на его прямых учениках. Оно коснулось также тех, которые по различным причинам в тот или другой момент порвали со школой и выступили в качестве самостоятельных мыслителей; но они все же не настолько эмансипировались, чтобы на них не замечалось следов влияния учителя. Бюше получает от сенсимонизма религию прогресса, Пьер Леру — религию человечества.

I.

Бюше[185] не знал Сен-Симона, но он был близок сначала с Базаром, а затем с Анфантеном. Он сотрудничал в *Producteur*'е и порвал со школой, когда она сделалась своего рода церковью. Он порвал с ней потому, что не чувствовал потребности в новой вере. Католицизм его удовлетворял. Бюше всегда желал оставаться католиком, хотя, по выражению одного из друзей, описавших его жизнь, и держался «вне официальной церкви»[186]. Действительно, деятельность Конвента ему казалась настоящим образцом христианской политики. Принципы, которыми вдохновлялось это собрание, по его мнению, отвечали чи-

[185] *Introduction à la Science de l'Histoire* (1833). *Histoire parlementaire de la Révolution française* (1833–1838). — *Traité de Politique et de Science sociale* (1866). См. полный перечень сочинений Бюше у Отта, в его биографическом введении к *Traité de Politique et de Science sociale*.

[186] Ott. *Notice sur Buchez* (*Traité de Politique et de Science sociale*. T. I. C. XXXIII).
Но школа Бюше не держалась вне церкви. Сотрудник по *Histoire parlementaire de la Révolution française* Ру Лавернь и многие ученики (Requedat, Piel, Besson) вступили в церковь. Книги Отта, недавно изданные вновь (1893), пользуются авторитетом у католических ассоциаций и конгрессов.

стому евангельскому учению: одно это учение в достаточной степени показывает, что его католицизм был очень своеобразного характера.

Бюше рано овладел своими идеями, которые очень немногочисленны и которые в течение всей его жизни не подвергались существенным изменениям. Даже самая форма, в которую он их облекает, беспощадно однообразна. Он злоупотреблял правом повторять несколько раз одно и то же в одних и тех же выражениях. Нам пришлось бы поступать также, если бы мы хотели изучать его сочинения в их исторической последовательности. Но ничто не заставляет нас делать этого, так как они не носят и следа эволюции, тем более что мы должны только спросить себя, какова была роль Бюше в критике индивидуализма.

Бюше и Ру, можно сказать, всего более знамениты своей реабилитацией великих исторических преступлений[187]. Не только Ришелье и Екатерина Медичи находят у них полное оправдание, но и Робеспьер выступает как истинный герой в *Парламентской истории французской революции*. Апология Конвента, отрицательное отношение к Конституанте составляют основу знаменитых *Предисловий*, в которых обсуждаются все вопросы политической морали и в которых все излагаемые в данном томе события разбираются и оцениваются с предвзятых точек зрения авторов. Конвент хотел «осуществить социальным порядком христианский принцип» — читайте: католический принцип[188] — и «превратить в действительность догмат всеобщего братства»[189]. Напротив того, Конституанта делала «протестантское дело»[190] — читайте: дело индивидуализма. Она рассматривала народ «как федерацию договаривающихся между собою суверенов», страну — «как федерацию местностей, суверенных каждая в своей области»[191]. Она пренебрегла своей задачей, которая состояла в том, чтобы «установить обобществляющий принцип»[192].

Равным образом и метод Конституанты был очень неудовлетворителен; факты, опыт — таковы были его элементы[193]. Напротив того,

187 См. *Critique philosophique*, 1-й год (Т. II. С. 355).

188 На основании того, раз навсегда установленного принципа, что только в католицизме находится полнота христианского понимания. *Histoire parlementaire* (Т. XI. *Предисл*. С. XII).

189 *Ibid* (Т. XI. *Предисл*. С. VIII).

190 *Ibid* (Т. XV. *Предисл*.). Ср. Т. XXVI. *Предисл*. С. XII.

191 *Ibid* (Т. II. *Предисл*. С. III).

192 *Ibid* (Т. III. *Предисл*. С. III).

193 «Если бы внешние обстоятельства имели иной характер, то хотя конституция и была бы создана теми же самыми людьми в том же веке под влиянием

Конвент смело применяет априорный метод. Якобинцы прежде всего устанавливают идею Божества, провозглашая, таким образом, «истину, которая должна дать им возможность понять все остальные»[194]. И в самом деле, раз идея Божества установлена как «социальная база», общество перестает быть — Бюше говорит в данном случае очень дурным языком — «орудием, находящимся между индивидуальными потребностями и удовлетворением этих потребностей» или, как он выражается также, «простым механизмом, устроенным для осуществления естественных прав»[195]. Только тогда мы обладаем «истинной доктриной», из которой можно вывести «цель деятельности народов и индивидуумов»[196].

Заметьте это выражение: *общая цель деятельности*. Оно играет большую роль уже в *Предисловиях*, еще большую роль оно играет во *Введении к исторической науке* и в *Трактате о политике*. Это поистине излюбленная формула школы. Все из нее вытекает, все к ней сводится. Человечество, народы, индивидуумы должны выполнять определенную *функцию*. Индивидуумы выводят свою из функции народа, народ — из функции человечества, человечество — из идеи прогресса[197]. Вот узкий круг идей, в котором замыкается мысль Бюше. Но действительно ли это круг? Действительно ли Бюше идет от одной идеи к другой, а не выставляет скорее лишь ряд тождественных положений? Можно подумать последнее, читая такую формулу: «Цель деятельности, долг и прогресс, по существу, тождественны; это — одна и та же идея, выраженная тремя различными словами»[198].

Рассмотрим, однако, каждое из этих слов, чтобы определить более точно их значение. Прогресс — это полное и окончательное всеобщее освобождение человеческого рода путем морального закона[199]. Идея долга — это «вывод из такой концепции прогресса». Сущность долга состоит в «самоотречении, жертве, самоотдании»[200]. Индивидуум отдает себя народу, народ — человечеству. «Общая цель» человечества и народа, их «функция», выводится на основании изучения истории. Исто-

того же самого восстания, однако она отразила бы на себе эту разницу». *Histoire parlementaire* (T. XII. *Предисл*. C. VIII).

194 *Ibid* (T. XXVI. *Предисл*. C. XIII).

195 *Ibid* (T. XXVI. *Предисл*. C. XIII).

196 *Ibid* (T. VI. *Предисл*. C. I).

197 *Ibid* (T. XI. *Предисл*. C. IX).

198 *Histoire parlementaire* (T. VI. *Предисл*. C. X).

199 *Traité de Politique* (T. II. C. 485). Ср. *Histoire parlementaire* (T. XI. *Предисл*. C. X).

200 *Histoire parlementaire* (T. XL. *Предисл*. C. VI).

рия показывает, чем определялось «сохранение социального состояния между людьми»[201]. Человек поддерживает четыре рода отношений: отношения к Богу, к своим ближним, к самому себе, к остальной Вселенной. Если существует формула, которая «не только содержит правила его деятельности, но, кроме того, обязывает его совершенствоваться в названных четырех родах отношений, то, несомненно, эта формула составляет всю цель общей деятельности». Эта формула — сам нравственный закон, данный нам откровением[202].

Как мы уже сказали, теория общей цели является руководящей во всей системе. Так как индивидуум имеет значение лишь в силу отправляемой им своей функции[203], то правильно понятый суверенитет не может принадлежать большинству индивидуумов, а «той цели, которая создала народ»[204]. Теперь ясно, почему Бюше рассматривал как героев добра всех тех, кто, даже делая зло, ставил своей задачей настоящую или будущую пользу нации, к которой принадлежал.

По отношению к этому суверену отдельные лица имеют прежде всего обязанности и только затем уже права. Бюше настаивал на соотношении права и обязанности. Обязанность «вытекает непосредственно из принятия цели». Право не что иное, как «средство для выполнения обязанности»[205]. Так как обязанность господствует над правом, то сущность власти должна заключаться уже не в господстве над другими, а быть, по существу, готовой на самоотречение и пожертвование. Здесь снова проявляется идея Сен-Симона. Возвыситься в социальной иерархии можно только путем самоотречения. «Первым по социальному достоинству будет тот, кто захочет быть последним в пользовании материальными благами». Французская революция закончится в тот день, когда «добровольная бедность будет превозвышена, а богатство — принижено»[206].

Какая же доля свободы возможна в том образцовом обществе, которое возвещает и изображает нам Бюше? С первого взгляда может по-

201 *Introduction à la Science de l'Histoire* (Т. I. С. 50).

202 *Ibid* (Т. I. С. 337–342).

203 «Человек, рассматриваемый индивидуально, имеет значение лишь в силу той цели, которая его одушевляет. Индивидуал, взятый без отношения к цели, имеет пред животным почти лишь то преимущество, что может поставить себе цель». *Traité de Politique* (Т. I. С. 61).

204 *Histoire parlementaire* (Т. IV. *Предисл.* С. IV–V).

205 *Introduction à la Science de l'Histoire* (Т. I. С. 236–237, 285). Ср. *Traité de Politique* (Т. I. С. 365 и сл.).

206 *Histoire parlementaire* (Т. XXIII. *Предисл.* С. XV).

казаться, что эта доля незначительна. Мы до сих пор не касались, однако, еще одной стороны в учении Бюше — стороны экономической.

Являясь противником философского и политического индивидуализма, Бюше с такой же энергией критикует и принцип конкуренции. *Введение в историческую науку* открывается рассуждением о тенденциях той эпохи, рассуждением, в котором звучит жалоба, общая всем только что изученным нами школам. Нет никакой гармонии, повсюду «завистливый эгоизм в отношениях друг к другу»[207]. Нет настоящего равенства: право наследования господствует во всех областях[208]. Необузданная конкуренция влечет за собой понижение заработной платы и нищету рабочих[209]. Организация труда обнаруживает «глубокие и отвратительные язвы»[210].

Бюше, однако, не только предает проклятию индивидуализм экономистов: он опровергает его. Он обращает против самой системы сильнейший из выставленных ею аргументов — интересы цивилизации. Цивилизация погибла бы, говорили первые экономисты и повторяли за ними их последователи, если бы индивидуализм не извлек ее из ничтожества и не заставил прогрессировать. На это Бюше возражает: если бы где-нибудь царствовал абсолютный индивидуализм, общество «осталось бы неподвижным», ибо принцип, на который бы оно опиралось, т. е. эгоизм, «ни на одну йоту не изменился с начала мира». Мы не должны забывать, что прогресс осуществляется «массами, человечеством, нацией, а не отдельными людьми»[211].

Мыслитель, который подобным образом представляет себе мир, созданный индивидуализмом, разумеется, должен был превозносить право государства. Бюше так именно и поступает, освящая это право в следующих двух формах: права общества вообще и права правительства в частности на вмешательство в дела граждан.

С момента возникновения общей цели кто-нибудь должен «предвидеть, каким путем следует идти, чтобы добиться результата», а также располагать, классифицировать «различные движения в порядке, требуемом достижением самой цели»[212]. Такова задача правительства.

[207] *Introduction à la Science de l'Histoire* (T. I. C. 5).

[208] *Ibid* (T. I. C. 9).

[209] *Ibid* (T. I. C. 13).

[210] *Ibid* (T. I. C. 22). Ср. с. 25: «В наш, столь гордый собою век *лишь голод* является верховным законом нравственного, умственного и промышленного поведения огромного большинства».

[211] *Traité de Politique* (T. I. C. 360–361).

[212] *Introduction à la Science de l'Histoire* (T. I. C. 47).

В экономической области должно иметь место «коллективное предвидение», которое может принадлежать лишь ему[213]. Действуя «как политическая власть», государство не должно иметь иной границы для своего господства, кроме чувства долга[214].

Кроме того, Бюше кажется трудно допустимым противоречие между индивидуумом и государством. Разве индивидуум существует вне общества и не обязан ему всем? В свою очередь, разве для общества и государства, являющегося обществом, получившим известную «конституцию», может быть «что-либо драгоценнее», чем его члены[215]? Разве индивидуум и государство не представляют собою двух одинаково необходимых один для другого существований, обеспечивающих друг другу высшее благо[216]? Разве Бог не создал их «друг для друга»[217]?

Я хорошо знаю, что на практике Бюше признает существование этого антагонизма и сознается, что государство часто злоупотребляло своим правом[218]. Я знаю также, что в *Трактате о политике*, написанном, — не надо забывать этого, — в эпоху Второй империи, Бюше менее склонен выступать адвокатом государства. Тогда он более занят тем, чтобы «спасти личную инициативу»[219]. Он придает должное значение «общественным вольностям»[220] и форме правления, гарантирующей их или угрожающей им[221]. Он сам излагает в достаточно либеральных выражениях то, что он называет «истинным учением о пределах свободы»[222].

213 *Introduction à la Science de l'Histoire* (Т. I. С. 493). Ср. *Traité* (Т. II. С. 98 и сл.). По его собственным словам, он опирается в данном случае «на Прудона и писателей, которые им вдохновлялись».

214 «Долг — вот что защищает индивидуума от злоупотреблений правительства и самого общества». *Traité de Politique* (Т. I. С. 71). Ср. *Ibid* (С. 373).

215 *Ibid* (Т. I. С. 233).

216 *Ibid* (Т. I. С. 234).

217 *Ibid* (Т. I. С. 237).

218 *Ibid* (Т. I. С. 238).

219 *Ibid* (Т. I. С. 239–240).

220 *Ibid* (Т. II. С. 414 и сл.).

221 *Traité de Politique* (Т. II. С. 217).

222 *Ibid* (Т. I. С. 273 и сл.).

Равным образом настойчиво защищая «социалистические чаяния» 1848 г., которые он признает эквивалентом «тысячи попыток, предложенных и испробованных в предшествующие века христианским милосердием» (*Ibid.* Т. II. С. 494), он в то же время решительно высказывается против права на труд, против государства «как короля и суверена промышленности», против тирании, которая была бы результатом подобной системы (*Ibid.* Т. I. С. 297 и след.).

Но даже тогда, даже в том случае, когда он явно подчиняется влиянию обстоятельств, он не теряет из вида своей первоначальной точки отправления.

Он старается обеспечить вольности не ради самого индивидуума. Государство «заинтересовано» в том, чтобы царствовала «свобода». Взгляните на страны, где ее нет: они оказываются наиболее отсталыми, наиболее бедными[223]. Взгляните, как погибают «от недостатка свободы» могущественные империи, каковы, например, Римская и Оттоманская. «Сделаем, поэтому, вывод,—прибавляет Бюше,—что свобода, являясь наивысшей драгоценностью для индивидуума, является таковой же и для общества»[224]. И как не сделать такого вывода, когда правительство определяется, в конце концов, как «учреждение для прогресса»[225] и когда ему вверяется обязанность, воздействуя на общество, вести его к осуществлению «общей цели деятельности»?

Таким образом, мы видим, что Бюше нельзя было бы приписать честь создания строго продуманной системы. Последовательность у него скорее внешняя, чем действительная, и логические формы иногда прикрывают, никого не обманывая, неустойчивость слабой мысли. Тем не менее особенно в той части своих идей, которыми он обязан своей среде и своей эпохе, он остается одним из наиболее замечательных деятелей реакции против индивидуализма.

Как мы уже показали, он не только нападает на индивидуализм в его выводах он поражает его в самом принципе. Подобно теократам, часто говоря даже их языком[226], он отвергает взгляд, что человек довлеет самому себе, что он способен создать мир—мир политический и социальный. Человек ничего не создает, он ничего не способен создать. Он «несовершенен, относителен»[227], он—«несчастный евнух»[228]. Все свое содержание он получает прежде всего от Бога, затем от общества[229].

Чтобы объяснить эти и подобные им места, не следует забывать, что Бюше был одним из инициаторов движения в пользу рабочих ассоциаций.

223 *Ibid* (Т. I. С. 240).

224 *Ibid* (Т. I. С. 241).

225 *Traité de Politique* (Т. II. С. 107).

226 Мишле уверяет, что канву для знаменитых *Предисловий* Бюше дал барон д'Экштейн, один из писателей теократической школы. См. отзывы Бюше о Балланше (*Hist. parl.* Т. VIII. *Предисл.* С. XIII), де Местре и Сен-Мартене (*Ibid.* Т. XXIX. *Предисл.* С. XIV).

227 *Histoire parlementaire* (Т. XI. *Предисл.* С. VI).

228 *Ibid* (Т. XVI. *Предисл.* С. VII).

229 *Introduction à la Science de l'Histoire* (Т. I. С. 163).

Хотя Бюше и соприкасается во многих пунктах с социализмом своего времени, он все же расходится с ним по одному вопросу большой важности. Социализм стремится к более справедливому распределению благ этого мира; социализм смотрит на человеческое счастье главным образом с материальной стороны. Мораль и политика Бюше, напротив, имеют аскетический характер. Это видно уже из его теории власти, отождествляемой с самоотречением и самопожертвованием, и из его прославления добровольной бедности. Но Бюше делает более того: он прямо нападает на принцип бабувизма[230].

Это, быть может, самая оригинальная черта его доктрины и, во всяком случае, самая логическая. В то же время именно эта черта доктрины всего лучше обнаруживает нелогичность систем, в которых индивидуум не ценится ни во что и в которых осуждается весь общественный строй — почему? Потому, что он не дает достаточного удовлетворения тому «ничтожеству», которым является индивидуум.

II.

Если есть между писателями этого времени и этой группы человек, идеи которого по занимающему нас вопросу трудно, но тем не менее необходимо определить, то это, несомненно, Пьер Леру.

Нам необходимо узнать его как мыслителя, потому что он оказывается наиболее заметным истолкователем некоторых основных идей. Но это затруднительно, так как нигде в своих спутанных и туманных произведениях он не указал с точностью своего символа веры. Попытаемся, однако, установить его, оставляя в стороне странности, которые так шокировали современников и которые помешали им уделить этому мыслителю должное внимание.

Пьер Леру обратился к социальным и политическим идеям от философских и религиозных размышлений, или, если угодно, мечтаний[231]. Его первые, во многих отношениях наиболее важные произведения касаются вопросов этого рода лишь со стороны их наиболее общих принципов. Этим отчасти объясняется абстрактный и теоретический характер его взглядов; но только отчасти, так как этому способствует самый склад ума мыслителя. В то время, когда каждый созда-

230 *Histoire parlementaire* (T. XXXII. *Предисл.* C. VII).

231 *De l'Humanité* (1840). *Réfutation de l'Éclectisme* (1841). *Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain* (1841). *De l'Égalité* (1848). *Du Christianisme et de ses Origines démocratiques* (1848). *Projet d'une Constitution démocratique et sociale* (1848) и проч.

вал в своем воображении свой собственный мир, Пьер Леру более чем кто-либо подчинялся побуждениям пламенной и великодушной чувствительности. *Равенство, Человечество* — так можно характеризовать его собственную утопию. Прежде чем, однако, обратиться к изложению его доктрины, рассмотрим его критику индивидуализма.

Говоря прежде всего как философ, Пьер Леру упрекает Декарта в том, что он порвал всякую связь с прошлым, что он стал «одиноким мыслителем»[232]. Равным образом он упрекает последователей Декарта — Локка, Спинозу, Мальбранша и Беркли — в том, что они пошли по тому же пути и сделали предметом своих исследований абстрактного человека, созданного Декартом[233]. Он упрекает Кузэна и его школу в том, что они приняли за точку отправления «химерическое Я психологов»[234]. Он упрекает, наконец, философию XVIII века в том, что она создала общую концепцию Вселенной, опираясь «на один разум»[235], и притом разум индивидуальный.

Индивидуальный человек кажется ему связанным с человечеством «узами необходимости». Не только в силу наследственности человек является «выражением человечества своего времени», но и вообще «умы образуют непрерывную цепь, в которой каждое поколение и каждый человек в отдельности являются лишь звеном»[236]. Пьер Леру почти готов сказать вместе с Джордано Бруно: «Когда я вижу человека, то вижу человечество»[237]. Таково метафизическое выражение его мысли. А вот социологический вывод отсюда. Общество постоянно влияет на индивидуума. Будучи обязан обществу лучшей частью самого себя, индивидуум непременно должен жить для человечества[238]. Руссо, который сначала рассматривает человека как «отдельную силу»[239], впоследствии для объяснения возможности общественного договора оказывается вынужденным требовать от каждой из этих сил самоотречения или, что то же, требовать самоотречения меньшинства в пользу большинства. Экономисты, проповедующие свободу конкуренции, проповедуют, в сущности, войну каждо-

232 *De l'Humanité* (Paris, Perrotin, 1840). (T. I. C. 123–124).

233 *Réfutation de l'Éclectisme* (Paris, Gosselin, 1841). (C. 3).

234 *De l'Humanité*, введ. (T. I. C. 103).

235 *Du Christianisme* (C. 8).

236 *Réfutation de l'Éclectisme* (C. 4).

237 *De l'Humanité* (T. I. C. 248).

238 *De l'Égalité*, 2-я часть (Гл. IV).

239 *De l'Humanité* (T. I. C. 131–132).

го против всех, всех против каждого. И для них человек — «враг человека»[240].

Раз признано родство человека с человечеством, все изменяет свой вид[241]. В обществе нет более места для ненасытной погони за личной выгодой. Если я хочу любить себя, я должен любить себя в других. «Моя жизнь в них», без них моя жизнь «ничто». Или «я не умею любить себя», или если я умею любить себя, то я люблю других в себе. Таким образом, «эгоизм поражает сам себя, он сам себя разрушает»[242].

Индивидуалистический принцип, с экономической точки зрения, ведет к прославлению капитала, ненависти к бедности, а отсюда — прямо к мальтузианству. Если на место индивидуума поставить «вид», то опять получает значение закон: «плодитесь и размножайтесь»[243]. В политике индивидуализм кончает деспотизмом, о чем свидетельствует *Общественный договор*. Учение о Человечестве установляет равенство повсюду, а равенство всех обосновывает равенство каждого, это безусловное, неотчуждаемое право, обеспечивающее меньшинство от насилия большинства[244].

Связь человека с человечеством, восстановленная в своем настоящем значении, глубоко видоизменяет три основных порядка социальных отношений: семью, отечество и собственность. Пьер Леру стремится защитить их все против отрицающих их сект, но требует их преобразования в смысле расширения[245]. Они должны отказаться от кастового характера. Собственность, отечество и семья не должны мешать индивидууму сознавать себя «в общении со всей Вселенной»[246]. Христианство провозгласило закон любви, но есть еще высший принцип — солидарность. Равным образом есть религия высшая, чем христианство: религия Человечества[247]. Солидарность потому выше любви, что она «объясняет последнюю». Ближний, которого я должен любить, это в то же время я сам[248]. Религия Человечества выше христианства

240 *De l'Égalité* (С. 18). См. также *Malthus et les Économistes* (С. 136).

241 Человечество так же неотделимо от индивидуума, как изображение, отраженное в зеркале, от этого последнего. *De l'Égalité* (С. 99).

242 *De l'Humanité* (Т. I. С. 193).

243 *Malthus et les Économistes* (С. 189).

244 *De l'Égalité* (С. 63). Пьер Леру, в противность большинству врагов индивидуализма, не старается устранить идею права. Ср. *Ibid* (С. 29, 52, 59, 63, 66).

245 *De l'Humanité* (Т. I. С. 189).

246 *Ibid* (Т. I. С. 190).

247 *Ibid* (Т. I. С. 197).

248 *Ibid* (Т. I. С. 191).

потому, что она освящает и любовь к себе, и любовь к другому, обнаруживая таким образом гармонию между этими двумя одинаково естественными склонностями[249]. Пьер Леру извлекает из идеи солидарности выводы относительно будущей жизни и бытия Божия, но эти выводы не входят в нашу задачу. Для нас достаточно указаний на общественную роль идеи солидарности и на то, каким образом выводы из идеи *Человечества* соединяются и расширяют выводы из идеи *Равенства*.

Пьер Леру не всегда оставался на тех высотах, куда завлекли его эти две книги: он ближе рассматривал социальную и политическую проблемы. Бенуа Малон характеризует Пьера Леру как «мало поучительного» социалиста[250]. Выражение это довольно справедливо. Хотя Пьер Леру в значительной степени способствовал распространению чувства социального сострадания[251] и даже ввел во Франции самое слово *социализм*[252], тем не менее он не внес в эту доктрину ни очень крупного, ни очень оригинального вклада. Подобно сен-симонистам он сурово критикует политическую экономию английской школы[253]. Он яростно восстает против «финансового и промышленного феодализма»[254], против буржуазии[255]. Пролетариат и демократия для него — синонимы, и он не различает экономических требований во имя нужд пролетариата от политических требований во имя прав демократии.

Применение английской конституции во Франции кажется ему крупной ошибкой[256]. С другой стороны, он понимает верховенство

249 «Христианство недостаточно усвоило эту связь». *Ibid* (Т. I. С. 200).

250 Benoit Malon. *Socialisme intégral*, часть 1-я (С. 148).

251 Влияние П. Леру на Жорж-Санд и чрез нее на литературу эпохи было отмечено Thureau-Dangin'ом в его *Histoire de la Monarchie de Juillet* (Т. VI. С. 85).

252 *Сочинения П. Леру.* Т. I. С. 161, примеч. Отрывок, озаглавленный «*De l'Individualisme et du socialisme*», относится к 1834 г. Он появился в *Revue encyclopédique* (Т. LX). Мы говорим «во Франции», так как это слово, быть может, употреблялось в Англии ранее среди последователей Оуэна. Однако автор статьи *Socialism* в *Encyclopaedia Britannica* приписывая честь «чекана» этого слова своей стране, уверяет, что оно было впервые употреблено оуэнистами в 1835 г.; в таком случае право первенства остается за Пьером Леру. Ср. G. Weill. *L'École Saint-Simonienne*, примеч. в конце.

253 См. *De la Ploutocratie, Malthus et les Économistes, Trois Discours aux Politiques* (Сочинения. Т. I. С. 184–185) и отрывок под заглавием: *De l'Économie politique anglaise.* Прибавление к *Trois Discours* (Сочинения. Т. I. С. 381 и сл.).

254 *Malthus et les Économistes* (С. 26–27, 67).

255 *De la Ploutocratie* (С. 11).

256 *Trois Discours aux Politiques* (Сочинения. Т. I. С. 231, 234–235). — Ср. *De la Ploutocratie* (С. 2, 5 и 6).

народа не ходячим и не вульгарным способом. Он протестует против того, что называют «идолопоклонством перед чистой абстракцией»[257]. Все могут быть суверенами лишь в том случае, если между ними царствует согласие. Но такое согласие возможно не иначе, как при условии «повиновения общему разуму»[258]. В таком случае настоящим сувереном является сам разум. Однако согласие всех, даже под властью разума, может установиться лишь по воле каждого. Таким образом, суверен это в одно и то же время все, каждый и этот высший разум, заключающий в себе «знание и любовь». Отсюда формула: «*каждый через всех*, или *все через каждого при помощи знания и любви*»[259].

Новую религию, стоящую выше христианства, Пьер Леру находит не только в Человечестве, но старается отыскать в Демократии[260]. Религия Равенства, религия Человечества, религия Демократии — вот поэтому три формулы, могущие заменить друг друга. Нет ничего ошибочнее следующей излюбленной идеи либералов: нет ничего общего между политикой и религией[261]. Совершенно отсталым является требование разделить эти две области[262]. Кроме того, если бы даже такое разделение было возможно, то существовало ли бы оно на самом деле, было ли бы оно искренним? Разве наши представительные собрания со времени Конституанты делали что-либо иное, кроме провозглашения догматов? Что такое Декларация прав 1789 года и особенно 1793-го как не «религиозная система»[263]? Не существует двух царств: царства Кесаря и царства Божия. «Грядущее общество будет в своем единстве и Папою, и Императором»[264]. Что же нужно для этого? Нужно и достаточно, чтобы демократия осмелилась «сама помазать себя на царство»[265].

257 *Trois Discours* (Сочинения. Т. I. С. 110).

258 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 123).

259 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 165).

260 Революция — «религия в зародыше». Конвент не только признал необходимость религиозных идей, «он хотел основать религию». Доклад Робеспьера Конвенту о необходимости религиозных и моральный идей, которые бы находились в гармонии с республиканским принципом, представляет «кульминационный пункт революции». *Trois Discours* (Сочинения. Т. I. С. 93–127).

261 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 91).

262 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 143).

263 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 144).

264 *Du Christianisme et de son origine démocratique* (С. 115).

265 *Trois Discours* (Сочинения. Т. I. С. 171).

Как пример стремления правительств вмешиваться в духовные дела Леру указывает: ведение актов гражданского состояния, регистрацию браков и разво-

В подобного рода демократии правительство уже не будет стремиться отойти на задний план, уничтожиться. Пьер Леру отвергает отрицательную теорию государства. Ему кажется, что современное общество «стремится к восстановлению искусства управления». Он полагает, что государство представляет «образцовое создание той творческой или художественной способности, которую Бог даровал человеку»[266]. На практике Пьер Леру приходит к решениям, близким к коллективизму[267], хотя неопределенным и едва ли оправдывающим выводы, сделанные впоследствии его учениками[268].

Нечего, однако, изумляться тому, что у Пьера Леру нет ярких, односторонних формул. Его жизнь прошла в борьбе, но его гений был в высшей степени примирительным. Всегда и всюду он стремится к сближению и гармонии. В противоположность большинству своих современников, желавших быть новаторами и проявить оригинальность своих взглядов, он — человек традиции. Он старается держаться ее в своих произведениях[269] и охотно выдает свою мысль за окончательный результат философской работы прошлых веков[270]. Он приводит множество текстов, чтобы доказать не только верность, но и традиционность своих взглядов[271].

Враг новшеств, он в то же время и по тем же основаниям — враг крайних учений. Как мы уже видели, он принимает под свою защиту семью, отечество и собственность[272], хотя и понимает их по-свое-

дов; вопрос о народном образовании и университетах; вопрос о монастырских общинах и проч. «Стоит подумать о следующем: Конституанта была собором, Конвент был собором, Наполеон был папой — и вот уже в течение тридцати лет не было такого захудалого и жалкого представительного собрания, которое бы не занималось духовной деятельностью, часто думая, что занимается лишь мирскою». *Trois Discours* (Сочинения. Т. I. С. 143–144).

266 *Trois Discours* (Сочинения. Т. I. С. 207).

267 *De la Ploutocratie* (С. 26, 31–32).

268 См. *Aphorismes ou Doctrine de l'Humanité* (Boussac, 1848), ряд выдержек из главных сочинений П. Леру.

269 См. посвящение Беранже: *De l'Humanité* (Т. I. С. VIII).

270 *De l'Humanité* (С. 137–138).

271 Например, по поводу будущей жизни. Его ссылки на древних в доказательство того, что они понимали будущую жизнь, как он, занимают в *l'Humanité* страницы 291–739 (Т. I и II. Счет страниц для обоих томов непрерывный).
Равным образом мысль, что путем евхаристии Христос уничтожил касты, доказывается в *l'Égalité* ссылками, занимающими более 100 стр. (131–253).

272 См. выше. С. 277.

му. Пантеист по убеждениям, он старается отыскать такое определение Божества, которое не противоречило бы идее личного Бога[273]. Противник индивидуализма, он защищает свободу мысли и совести. Враг экономистов, он признает за их учением важную историческую роль, так как для освобождения от богословско-феодальной ассоциации и предотвращения возврата к старому порядку было необходимо провозгласить установленные экономистами принципы и свести правительство «к роли жандарма»[274]. Враг капиталистов, он защищает капитал[275].

Кроме того, идея возможности соглашения между правом общества и правом индивидуума господствует над всей его системой. «Мы считаем эти две тенденции не только законными, но и согласимыми между собой. Цель политической философии, которую ищет человеческий ум,—отмежевать каждой из них свою сферу»[276].

Выражая в другом месте свою мысль с тою искренностью, которая должна была бы обеспечить ему справедливую оценку всех, но лишь навлекла на него, как это часто случается, проклятие противников, он пишет: «Если у нас спросят о нашем profession de foi... то мы ни индивидуалисты, ни социалисты, если брать эти слова в их абсолютном значении. Мы верим в индивидуальность, личность, свободу, но мы верим также в общество»[277].

Почему же, вопреки этим оговоркам и смягчениям, на Пьера Леру все же следует смотреть как на одного из писателей, наиболее решительно способствовавших дискредитированию индивидуализма? Некоторые из его взглядов, отмеченных на предыдущих страницах, уже объясняют это. Мы поймем это еще лучше, если постараемся проникнуть в самый дух его учения.

273 *De l'Humanité* (Т. I. См. кн. V).

274 *Trois Discours* (Сочинения. Т. I. С. 185, примеч. 2).

275 «Взятый сам по себе, капитал—хорошая, превосходная вещь... Но именно поэтому, находясь в руках эгоизма и *лишенный наблюдения и руководства со стороны коллективного общества*, он служит источником стольких зол». *Malthus et les Économistes* (С. 195).

276 *Du Christianisme* (С. 119).

277 *De l'individualisme et du socialisme*. Прибавление к *Trois Discours* (Сочинения. Т. I. С. 378). См. также (*Ibid*. С. 376) примечание, прибавленное в издании 1847 г. и удержанное в издании 1850-го. «Мы—социалисты, если под социализмом хотят понимать учение, которое не жертвует ни одним из членов формулы: свобода, братство, равенство, единство, и стремится все их согласовать между собою».

Несмотря на некоторую близость Пьера Леру к Руссо, это тот же самый дух, которым проникнуты все школы, враждебные философии XVIII века. Пьер Леру признает влияние, оказанное на него Руссо[278]. Влияние Сен-Симона и сен-симонистов, исторической школы и теократов достаточно очевидно, чтобы нужно было еще указывать на это. Вместе с Сен-Симоном и сен-симонистами, с которыми, впрочем, он не сходится во многом, Пьер Леру превозносит идею совершенствования, справедливо видя в ней великое приобретение XVIII века, и притом приобретение главным образом французское[279]. Равным образом он протестует вместе с Сен-Симоном против дробления знаний и требует нового синтеза[280]. Вместе с исторической школой, он признает эволюцию явлений и относительную ценность учреждений. Вместе с теократами он связывает индивидуума с обществом, не преклоняясь, однако, перед их Богом.

Как заметил один проницательный писатель, изучавший это идейное движение[281], мистики Человечества, участвуя в общей реакции против XVIII века, в то же время протягивают руку философам, против которых борются. И действительно, разве религия Человечества не коренится в прославлении и превознесении человеческого духа и человеческой природы, что было по преимуществу делом XVIII века и революции? Странная превратность идей: во имя Человечества борются теперь против философии, точным выражением которой служит Декларация прав человека.

278 *De l'Égalité*. *Предисловие* (С. VII, IX, XI).

279 *Réfutation de l'Éclectisme*. *Предисловие* (С. VIII, примеч.). — *Ibid* (С. 201–202), очень интересные. — Ср. текст о Вико в *Doctrine de la Perfectibilité* (Сочинения. Т. II. С. 55).

280 *Trois Discours* (Сочинения. Т. I. С. 15, 55–56).

281 Cournot. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (Т. II. С. 208).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

АВТОРИТАРНЫЙ СОЦИАЛИЗМ

I.

Луи Блан[282], с первого взгляда, производит впечатление человека с небольшим запасом очень простых, чрезвычайно ясных и отчетливых идей, которые он повторяет с такою крайнею настойчивостью, что они, в конце концов, запечатлеваются в умах.

Но при ближайшем рассмотрении замечаешь, что эти, по-видимому, простые формулы на самом деле достаточно сложны; что каждая из теорий Луи Блана имеет две стороны: одну, обращенную к прошедшему, другую — к будущему. Он продолжает одно движение и освящает другое, однако более, как ученик, чем как самостоятельный мыслитель; и даже там, где он является новатором, его оставляют в тени некоторые из тех, которые у него всего более позаимствовали.

Точка отправления Луи Блана та же самая, как и у большинства реформаторов. Он констатирует результаты промышленной и торговой[283] конкуренции, и нарисованная им картина нищеты рабочего класса приводит его к критике принципа всякой конкуренции — индивидуализма, поскольку последний оказывается тождественными laissez faire[284].

Необходимо сейчас же заметить, что протест Луи Блана вызывает не только экономическая и материальная дезорганизации, но и дезорганизация моральная. Он восстает против материализма буржуазии[285], против того, что он называет «религией индустриализма»[286].

282 *Organisation du Travail* (1839). *Le Socialisme: droit au travail* (1848). *Questions d'aujourd'hui et de demain* (1-й, 2-й, 3-й, 5-й отделы). *Histoire de dix ans*. *Histoire de la Révolution française.*

283 *Le Socialisme: droit au travail* (С. 45–52).

284 *Ibid* (С. 8). *Organisation du travail* (5-е изд. С. 57). Ср. *Questions*, 5-й отдел (С. 28–29, 61–67).

285 *Histoire de dix ans* (Т. I. С. 129).

286 *Organisation du travail* (С. 267).

Он не только хочет улучшить положение человека из народа, он хочет «спасти его душу»[287]. Дух исследования находит в нем строгого критика. Он принимает его принцип, но отвергает его «захваты и заблуждения»[288]. Его идеализм осложняется прямым обращением к Провидению, к которому он взывает о покровительстве организации труда[289]. У него повсюду проглядывает настоящее религиозное чувство[290]. Подобно прочим социалистам, он выделяет буржуазию из народа, но, будучи к ней очень суров, он все же пытается «спасти» ее. Являясь солидарной с народом в бедствиях, причиняемых конкуренцией и индивидуализмом, буржуазия исцелится вместе с народом. «Для обществ не бывает ни частичного прогресса, ни частичного упадка»[291].

Как и народ, буржуазия — жертва слов. Воспламеняют умы, внушая им идеи свободы и прогресса. Но что такое прогресс? Прогресс, говорят нам, это разделение труда, употребление машин и проч. Но машины, изгоняя рабочего из мастерской, лишают его работы. Разделение труда «доводит его до последней степени огрубения, заставляя всю жизнь изготовлять булавочные головки или вертеть рукоятку»[292]. С другой стороны, как возможна свобода в том мире, где силы до такой степени неравны[293]?

Луи Блан думает, что на место ложных понятий о свободе и прогрессе ему удалось поставить истинные. Истинный прогресс — тот, который приносит пользу всем без исключения. Это «признанная, осуществленная солидарность всех интересов»[294]. Истинная свобода — это «свобода для всех», возможность для каждого человека «развиваться по законам своей природы»[295]. Мы видим, что Луи Блан от-

287 «Мы стремимся к организации труда, чтобы душа народа, душа его, поймите это, не была более подавлена и извращена тиранией обстоятельств». *Ibid. Введение* (С. 5).

288 *Histoire de dix ans* (Т. II. С. 268).

289 «Требуя, чтобы было гарантировано право существовать своим трудом... приветствуют Создателя в его творении». *Organisation du travail. Введение* (С. 4).

290 «– Что такое социализм? — *Это Евангелие в действии*». *Catéchisme des socialistes* (*Questions*, 5-й отдел. С. 213).

291 *Organisation du travail* (С. 26–27). Классовый дух редко заметен у Луи Блана. «Я говорю не как представитель одной какой-либо партии или класса». *Questions*, 5-й отдел (С. 28). Подобные заявления для него обычны.

292 *Le Socialisme: droit au travail* (С. 36–37).

293 *Organisation du travail* (С. 17–18). Ср. *Questions*, 5-й отдел (С. 29).

294 *Questions*, 5-й отдел (С. 28).

295 *Organisation du travail* (С. 193).

личается в данном случае от сен-симонистов и Бюше тем, что в своем протесте против индивидуализма опирается уже не на доктрину, которая низко ценит свободу, а на доктрину, которая, подобно учению Пьера Леру, но с большей определенностью, считает себя единственной обладательницей «истинной свободы»[296].

Постараемся кратко передать смысл формулы Луи Блана. Если свобода означает для каждого человека возможность развиваться по законам своей природы, то она перестает быть абстрактным правом на вещи и становится конкретной властью. Луи Блан не колеблясь так ее и определяет: свобода — это власть[297].

Луи Блан с большей смелостью и настойчивостью, чем большинство мыслителей его времени, нападает на чудовище, которое нужно было одолеть — на абстрактную идею права, как ее понимали XVIII век и французская революция. Право отдельно от власти, по его мнению, — не что иное, как *flatus vocis*. «Какая польза больному от его права на лечение, если его не лечат?»[298] Идея права ответственна за все злодеяния, за все обманы, которые демократия встретила на своем пути. «Право, рассматриваемое с абстрактной точки зрения, — это мираж, который с 1789 года обманывает народ»[299]. Сильнее не мог бы выразиться и де Бональд.

Правда, точка отправления у Бональда иная, чем у Луи Блана. У первого возмущается религиозное чувство против идеи, в которой он видит, — впрочем, совершенно ошибочно, так как она сама, по существу, религиозного характера — проявление невыносимой гордости. Но если точки отправления у них различны, то вывод почти один и тот же. Отвергнув человеческое право, Бональд бросает человеческое общество к ногам Бога и его представительницы на земле — власти. Равным образом Луи Блан отдает индивидуума во власть государства. Именно государство должно обеспечить возможность развиваться по своей природе. Именно государство должно заменить абстракцию «право» реальностью «власть».

Известно, какую роль играло требование права на труд в революции 1848 года[300]. Луи Блан более, чем кто-либо другой, способство-

296 *Organisation du travail* (C. 192).

297 *Histoire de dix ans* (T. V. C. 500). *Le socialisme: droit au travail* (C. 11–12). *Organisation du travail* (C. 19).

298 *Organisation du travail* (C. 19).

299 *Ibid* (C. 19).

300 См. *Le Droit au travail à l'Assemblée nationale*, сборник всех речей, произнесенных при обсуждении этого вопроса (Guillaumin, 1848). *Введ.* (C. XIII).

вал возбуждению этого вопроса, поддерживая тот взгляд, что общество должно *организовать труд* таким образом, чтобы каждый мог найти в нем основу своего существования.

Взгляды Луи Блана часто плохо понимались и неправильно оценивались. Постараемся вполне точно определить их объем и содержание[301]. Большой национальный заем должен послужить к устройству «общественных мастерских» в главных отраслях промышленности[302]. «Общественные мастерские» должны объявить войну частным предприятиям. По выражению Луи Блана, это значит «пользоваться оружием самой конкуренции для ее собственного уничтожения». Раз частные предприятия будут уничтожены и будут функционировать лишь «общественные мастерские», между мастерскими, принадлежащими к одному роду промышленности, установятся мирные отношения. Таким образом, конкуренция будет заменена «совместностью деятельности». Тогда останется лишь провозгласить «солидарность различных промышленных областей». Кроме того, даровое и обязательное обучение должно сообщить умам идеи, чувства и склонности, соответствующие новому порядку вещей. Таково очень краткое, но точное резюме плана, занимающего и в той знаменитой брошюре, откуда он извлечен, всего несколько страниц[303]. Другие писатели, которые выступят после Луи Блана, будут подробно развивать ту же самую идею, не забывая подчеркнуть трудности ее практического осуществления[304]. Луи Блан обладает искусством не распространяться слишком подробно. Это искусство, которое считается необходимым для писателя, можно бы считать столь же необходимым и для реформатора.

При всей краткости указаний Луи Блана относительно организации труда все же видно, что неизбежным последствием ее оказывается увеличение власти государства. Но что такое государство? Чем должно быть оно в подобной системе? Можно ответить: всем. С одной сто-

301 См. *Organisation du travail*, 1-я часть. *Заключение* (С. 102–118).

302 В эти мастерские должны допускаться лишь рабочие с достаточным нравственным развитием. Плата за труд должна быть равной для всех. Предметы деятельности и иерархия должны сначала устанавливаться правительством. По истечении года должен применяться выборный принцип и проч. *Ibid, loc. cit.*

303 Только что указанных нами (сноска 2). Вся предшествующая часть брошюры посвящена доказательству необходимости великой реформы, следующие же страницы — обсуждению возражений.

304 Ср. замечания Пеккера и Видаля, редактировавших *Exposé général*, предложенные на рассмотрение Комиссии труда 1848 года. — Louis Blanc. *Questionc*, 5-й отдел (С. 76–139).

роны, через посредство общественных мастерских оно — «верховный руководитель производства»[305], с другой — «банкир бедных»[306], которых оно должно снабжать орудиями труда. Найдется ли при этих условиях хоть самая ничтожная область индивидуальной деятельности, которая могла бы избежать его вмешательства? Нет, так как его вмешательство необходимо повсюду, где «следует уравнивать права и гарантировать интересы», и так как оно должно «поставить всех граждан в одинаковые условия нравственного, умственного и физического развития»[307].

Здесь, однако, следует сделать одно важное замечание. Луи Блан различает две эпохи: когда государство имело свои собственные интересы, отличные от интересов своих членов, и когда оно, будучи «демократически организовано», *становится всем народом* и не имеет более собственных интересов[308]. Как тогда называть его *господином?* На самом деле оно является настоящим *слугой*.

Это последнее выражение очень характерно. Оно во всех отношениях отвечает мысли индивидуалистов XVIII века, которые взывали к помощи государства во имя наибольшей пользы индивидуума. Кроме того, оно не брошено здесь лишь мимоходом. Луи Блан делает по этому поводу много оговорок и разъяснений. Не обвиняйте меня, говорит он, в том, будто я поддерживаю мысль, что государство должно захватить в свои руки всю промышленность: я лишь утверждаю, что оно должно действовать как добрый «опекун»[309] невежды, слабого, несчастного и «взять на себя инициативу» революции, которая заменит «принципом *ассоциации* принцип индивидуализма»[310]. Но ассоциация

[305] *Organisation du travail* (С. 102).

[306] *Ibid* (С. 14).

[307] *Exposé général* и проч. в *Questionc*, 5-й отдел (С. 86, 89–90, 111, 188).

[308] См. сочинение под заглавием *Le Catéchisme des socialistes* (*Questions*, 5-й отдел. С. 222–223).

В. — «Что такое государство? *О.* — Это собрание лучших людей, избранных равными им для руководства движением всех по пути свободы. — *В.* — Не возбуждает ли слово *государство* мысли о тирании? — *О.* — Да, *всюду, где власть – одна сторона, народ – другая*... но в новом мире, о котором мечтают социалисты, государство — это народ, сам управляющий своими делами чрез своих делегатов...»

[309] *Discours aux Délégations des travailleurs* (29 апреля 1848 г.). См. *Questions*, 5-й отд. (С. 146–147).

[310] См. часто повторяемые Луи Бланом разъяснения по поводу *ограниченного* и *временного* вмешательства государства. *Organisation du travail* (С. 15, 102, 105, 161). Ср. *Questions*, 5-й отд. (С. 45).

не разрушает ни чувства индивидуальности, ни его полезных результатов[311]. Луи Блан отрицает, будто он мечтает об «общественном автоматизме». Он не желает «жизни, приводимой в движение пружинами»[312]. Он всегда считал известные вольности стоящими «выше права большинства и абсолютно неприкосновенными»[313].

Все эти разъяснения находятся у Луи Блана, и об них следует напомнить, так как его противники систематически оставляли в тени эту сторону его учения. Но с другой стороны, сколько у него мест, где, теряя из виду свою собственную формулу, он говорит о государстве как о властелине, и рассматривает его как такового! Например, когда он настаивает на необходимости предоставить государству «большу́ю силу»[314]; когда он старается «реабилитировать принцип власти»[315]; когда он хвалит школу сен-симонистов за то, что они еще до него шли по тому же пути[316]; когда он порицает либеральную оппозицию за то, что во время Реставрации она «ослабила власть»[317]. Разве он не ставил в упрек этой оппозиции, столь достойной с политической точки зрения благодарности либеральных умов, ее «гибельных побед»? Разве он (решительно осуждая административную централизацию) не требовал сильной политической централизации[318]? Разве он, наконец, не осудил, в свою очередь, равноправие вероисповеданий и свободу преподавания, как грубые ошибки Хартии 1830 года[319]?

311 *Le socialisme: droit au travail* (С. 65).—См. *Questions*, 5-й отд. (С. 148) похвалу *правильно понятому* личному интересу.

312 *Organisation du travail* (С. 139–140) и *Éctaircissements sur les Doctrines du Luxembourg* (*Questions*, 5-й отд. С. 160).

313 «Свобода печати, свобода совести, свобода ассоциации, право собраний, право на труд и вообще все гарантии, позволяющие меньшинству стать, в свою очередь, большинством, раз оно имеет на то основание и докажет его». *Êclaircissements sur les Doctrines du Luxembourg* (*Questions*, 5-й отд. С. 162).

Следует также заметить, что во время полемики, которая в эпоху Третьей республики возникла около вопросов об образовании, Луи Блан отказывал государству в монополии первоначального образования, ссылаясь на Вильгельма Гумбольдта. *Conférence faite à Montpellier*, 25-го сентября 1879 года. (*Questions*, 5-й отд. С. 419).

314 *Organisation du travail* (С. 102).

315 *Ibid* (С. 20).

316 *Histoire de dix ans* (Т. III. С. 96).

317 *Histoire de dix ans* (Т. I. С. 123–129).

318 *Ibid* (Т. II. С. 276–277, 282).

319 «Не следует смешивать свободу совести с равенством вероисповеданий.

Если государство обязано «руководить» как нравственными, так и материальными интересами общества, то неизбежно его вмешательство повсюду. Если устранить абстрактную идею права, то вольности, поставленные Луи Бланом выше права большинства, неизбежно подвергнутся опасности, так как их хранителями будут лишь расчет или мудрость самого государства.

И тем не менее мы составили бы о системе Луи Блана ложное представление, если бы не стали настаивать на его усилиях, хотя бы несколько, обеспечить индивидуальную свободу. Автор одного труда, написанного ad casum, заглавие которого обещает историю, а более искренний подзаголовок заявляет о памфлете[320], причисляет Луи Блана к чистым коммунистам под тем предлогом, что в своей *Истории революции* он сочувственно анализирует сочинения своих «предшественников» — Мабли и Морелли[321].

Это именно одно из тех совершенно не точных суждений, которых много циркулирует о Луи Блане. Внимательное чтение его сочинений не позволило бы высказывать подобных взглядов. Действительно, Луи Блан очень решительно протестовал против химеры абсолютного равенства[322] и против равенства раздела имуществ[323]. Вместо равенства, принципа коммунизма он выставляет *пропорциональность*, называя последнюю «справедливым равенством»[324]. Его формула иная, чем формула Сен-Симона, «на первый взгляд справедливая и мудрая, но в действительности пагубная и несправедливая»[325]. Его формула гласит: *каждому по его способностям, каждому по его потребностям*. Или также: *обязанность – пропорционально способностям и силам, право – пропорцио-*

Совесть — святилище, которого никто не должен осквернять; *но от этого уважения к индивидуальному и домашнему культу еще далеко до уничтожения всякой государственной религии*». *Histoire de dix ans* (Т. II. С. 282, сноска).

А также (*Ibid*. С. 277): «Декретируя в Хартии равноправие вероисповеданий, свободу обучения, промышленную конкуренцию, *они* (*палаты*) *уничтожили настоящую политическую централизацию и лишили государство одной из его наиболее естественных, наиболее высоких, наиболее необходимых прерогатив*».

320 A. Sudre. *Histoire du Communisme, ou Réfutation historique des utopies socialistes* (1849).

321 *Ibid* (С. 392–393, 397).

322 «Проповедывать абсолютное равенство было бы нелепостью». *Organisation du travail* (С. 141).

323 «Раздел подобного рода... означал бы всеобщее разорение». *Le Catéchisme des socialistes* (*Questions*, 5-й отдел. С. 229).

324 *Discours du 3 avril 1848* (*Questions*, 5-й отд. С. 73).

325 *Histoire de dix ans* (Т. III. С. 107–109).

нально потребностям[326]. «Справедливое равенство», о котором говорит Луи Блан, уже существует в семье. Здесь каждый ребенок работает и участвует в удовлетворении общих нужд по мере своих сил. Когда приходит обеденный час, наиболее голодный ест более всех и никто из остальных против этого не возражает. Пусть общество организуется по образцу семьи — «это все, чего добиваются социалисты»[327].

Предположите, говорит он также, что пятьдесят семей, живших ранее в отвратительных и нездоровых лачужках, поселились теперь в великолепном дворце. Послужит ли это причиной «ужасной неурядицы»? Разве здание не может быть так устроено и разделено, чтобы доставить «каждой семье особое помещение, домашним привязанностям — неприкосновенное святилище»[328]? Предположите далее, что ввиду возможности экономии был бы применен принцип совместного ведения расходов. Следует ли отсюда, что «было бы необходимо есть из общего котла»? Разве члены ассоциации не могли бы «потреблять свою часть жизненных припасов посемейно»[329]? Пусть не говорят о трудности раздела: его нет нужды и производить. «Ведь для того, чтобы дышать, люди не делят воздуха?» Как и воздух, богатство — «неограниченная величина». Человек увеличивает его беспрерывно. Пусть не указывают также в виде возражения на возможность раздоров и соперничества. Там, где всего в изобилии, никто не требует больше необходимого. «Почему тот, кто уверен, что у него никогда ни в чем не будет недостатка, стал бы стараться прибрести лишнее?»[330] Оптимизм Луи Блана находит, таким образом, ответ на все затруднения, и в его фантастическом мире легко устанавливается гармония между свободой и властью.

Здесь — первая черта сходства между Луи Бланом и коллективистами. Она не единственная. Подобно коллективистам, Луи Блан признает значение капитала. Подобно им, он хочет всецело передать его государству. Зарождающийся социализм не знал — или не хотел знать — пользы капитала. Он хотел уничтожить самое богатство, будучи убежден, что, уничтожив его, он уничтожит самый корень социального зла. Луи Блан менее наивен. Он делает различие между капиталистом и капиталом[331]. Капитал — необходимое орудие прогресса при

[326] *Histoire de dix ans* (T. III. С. 110). *Questions*, 5-й отдел (С. 74).

[327] *Questions*, 5-й отд. (С. 72–73, 197).

[328] *La formule du socialisme* (*Questions*, 5-й отд. С. 206).

[329] *Ibid* (*Questions*, 5-й отд. С. 206).

[330] Слова Томаса Мора. Луи Блан цитирует их (*Questions*, 5-й отд. С. 209).

[331] *Catéchisme des Socialistes* (*Questions*, 5-й отд. С. 225). Другие черты сходства: уни-

условии перехода его из частных рук в руки не ассоциаций трудящихся, так как при существовании многих подобных ассоциаций между ними необходимо возникает борьба, конкуренция, а следовательно, возрождается индивидуализм, а в руки *одной только ассоциации*, одной всеобщей ассоциации, распорядительницы всем производством[332].

Критика индивидуализма, критика отрицательного характера философии XVIII века[333] присуща всем системам рассматриваемого нами времени. Картина промышленных бедствий, которая дает Луи Блану так много, составлена на основании книги Бюре[334]. Критика торговли[335] взята у Фурье, как и принцип установления гармонии путем ассоциации[336]. Равным образом Луи Блан многое заимствует у сен-симонистов, начиная с реабилитации плоти[337]—нужно ли говорить, что этот строгий мыслитель держится в данном случае в безукоризненных пределах?—и кончая самой идеей организации труда[338]. Из этих элементов, взятых с разных сторон, Луи Блан создал доктрину, наиболее оригинальной чертой которой является, быть может, мысль о необходимости противодействовать вмешательству случая в человеческие дела и заменить его авторитетом науки. Раз будет организована государством «общественная мастерская», цена будет устанавливаться уже не конкуренцией, а «предусмотрительностью» государства. Таким образом, «*господство случая будет заменено господством знания*»[339]. В другом месте, выражая свою мысль более точно и более философски, он представляет организацию труда как средство избегнуть тирании, «избавиться от которой труднее, чем от тирании Тиберия или Нерона: *тирании обстоятельств*»[340].

чтожение денег; обработка земли в больших размерах; реабилитация машин и проч. (См. *Le Socialisme, droit au travail*. С. 74–76 и *Questions*, 5-й отд. С. 19, 229).

332 *Organisation du travail* (С. 81).

333 См. *Questions*, 5-й отд. (С. 27).

334 См. далее, гл. IV. С. 333 и след.

335 *Organisation du travail* (С. 213).

336 *Ibid* (С. 8).

337 *Ibid. Введение* (С. 6 и 7).

338 Самая идея и выражение принадлежит им. *Doctrine de Sains-Simon*, 1-й год (С. 89 и 194).

339 *Questions*, 5-й отд. (С. 46 и 169).

340 *Organisation du travail* (С. 48).

Нужно, впрочем, заметить, что нечто подобное говорил и Бюше: «*Laissez faire* можно перевести следующими словами: *не следует вмешиваться в господство случая*». *Introduction à la Science de l'Histoire* (Т. I. С. 487).

Эта формула придает мысли Луи Блана ее оригинальность. Он хочет произвести в экономическом строе столь же глубокое изменение, какое философия XVIII века и революция произвели в строе политическом. Задача *Общественного договора* сводилась к доказательству той мысли, что как гражданское, так и политическое общество — результат собственной воли человека. Задачей французской революции было избавиться от того, что мы назвали «реализмом» в старой концепции государства, и переделать традиционное учреждение, вместо того чтобы прикрывать его недостатки, повторяя: все может остаться по-старому, как и было искони. Равным образом реализму современных экономистов Луи Блан противопоставляет идеалистическую социальную экономию. Однако он уже не говорит, как Руссо, что общество — лучшее произведение «человеческого искусства». Он говорит, что оно — лучшее произведение «человеческого знания». Замена многозначительная. На основании этой и нескольких других, уже отмеченных нами, черт, можно сказать, что Луи Блан прокладывает путь тому социализму, который впоследствии назовет себя *научным*.

II.

Наряду с Луи Бланом следует упомянуть двух писателей, идеи которых должны были приобрести значение во Франции, лишь получив в Германии своего рода натурализацию, без которой какой-либо системе трудно быть признанной у нас. Пеккер и Видаль, развивая идеи, в зародыше заключающиеся в учении Луи Блана, изложили, один в 1846 году, другой — в 1842-м, доктрину чистого коллективизма, однако не на материалистической основе[341].

Пеккер — благородный, но туманный ум, более восприимчивый, чем сильный, который подчиняется всем влияниям и повторяет всех своих учителей. Настроенный глубоко идеалистически, он легко выходит из области реального, и его концепции отличаются большей химеричностью, чем концепции почти всех его современников[342].

[341] Pecqueur. *Des ameliorations materielles dans leurs rapports avec la liberté* (1839). *Théorie nouvelle d'Économie sociale et politique*, ou *Étude sur l'organisation des sociétés* (1842), 1 т., in 8o (XXV + 898 стр.).
Vidal. *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale* (1846). *Vivre en travaillant, projets, voies et moyens de réformes sociales* (1848).

[342] Впрочем, он не стремится быть особенно верным действительности: «Мы отыскиваем формулу того, *что должно быт, независимо от современного положения*

Истинная задача XIX века, по его мнению, состоит не в расширении производства, а в распределении богатства[343]. Убежденный в необходимости изучить эту проблему и разрешить ее, Пеккер, однако, отказывается принять коммунистическое решение[344]. Ему представляется безнравственным, чтобы «несправедливые, эгоисты или порочные могли эксплуатировать справедливых, самоотверженных и добродетельных»[345]. С другой стороны, равенство, абсолютное равенство, предполагающее нивелировку присущих человеку качеств и способностей, ему кажется «социальной чудовищностью»[346]. Кроме того, подобно Луи Блану, он противник многочисленных ассоциаций: он боится возрождения и усиления конкуренции между ними[347]. По его мнению, ассоциация должна быть всеобщей: сначала в каждой стране, а затем во всем мире[348]. Средство к осуществлению ее состоит в *обобществлении* индивидуумов, земли и орудий труда.

Обобществлять индивидуумов[349] — значит бороться против эгоизма и невежества, побуждающих человека к обособлению. Обобществлять средства производства и землю[350] — значит стремиться к тому, чтобы земля и средства производства, «принадлежа всем вообще и никому в особенности, заведывались, эксплуатировались и употреблялись в дело под высшим руководством представительных властей»[351]. В этом первом опыте коллективистической организации чистосердечно высказывается мысль, которая будет впоследствии играть большую роль у немцев. По мнению Пеккера, всех членов общества необходимо поставить *в такое экономическое положение, в каком находится громадное большинство производителей*[352]. Рабочий идет на фабрику; он находит там орудия труда, которыми не может распоряжаться по своей фан-

Франции и мира. По нашему мнению, нет ничего важнее этого *идеалистического и даже утопического изыскания*». *Théorie nouvelle d'Économie sociale et politique. Введение* (С. 1).

343 Производство — «лишь условие, средство; истинная цель — распределение». *Théorie nouvelle* (С. 512).

344 *Théorie nouvelle. Введ.* (С. XVIII).

345 *Ibid* (С. 177).

346 *Ibid* (С. 587).

347 *Ibid* (С. 441–443).

348 *Ibid* (С. 267).

349 *Ibid* (С. 178).

350 *Ibid* (С. 267–268, 357).

351 *Théorie nouvelle* (С. 432, 554).

352 *Ibid* (С. 445–555).

тазии, так как эти орудия принадлежат «центру». Почему не могло бы быть того же самого со всеми средствами производства, каковы бы они ни были? И почему не могло бы существовать одного, единственного «центра», которому бы принадлежали все орудия труда? Этим единственным центром, разумеется, должно быть государство[353]. Все граждане станут тогда «должностными лицами»[354]. Каждый народ образует одну обширную экономическую, политическую, гражданскую ассоциацию: французскую, итальянскую, американскую[355] и т. д. Позднее, благодаря прогрессу, нации соединятся между собой. Хотя Пеккер почти не занимается, по его собственному сознанию, реальным миром, однако он не упускает случая заметить, — это также один из существенных элементов позднейшего коллективизма, — что прогресс совершается в указанном им направлении и что законодательство уже много сделало именно для приближения нас к такому решению[356].

Я излагаю здесь взгляды Пеккера только в очень общих чертах; не потому, чтобы они не заслуживали ближайшего рассмотрения, но потому, что мы обязательно встретимся с ними, когда перейдем к изучению современного коллективизма. Нам важно было только показать, что большинство тезисов последнего и даже его формул находятся в этой малоизвестной, забытой и притом французской книге.

Книга Видаля меньше по объему и не так растянута, как книга Пеккера. Она составлена с большей методичностью, но выводы и точка отправления у обоих авторов одинаковы.

Видаль критикует принцип конкуренции и laissez faire[357]. Он критикует индустриализм и «чрезмерную торговую деятельность»[358]. Вместе с Сисмонди он утверждает, что политическая экономия должна быть не столько научной, сколько «моральной», и пренебрегать народами, занимаясь индивидуумами[359]. Он показывает, что, отказыва-

[353] «В принципе, у нации должен быть только один собственник, один предприниматель, один хозяин, один капиталист-заимодавец, одно кредитное учреждение, *именно – государство*, народ в лице своих представителей». *Ibid* (С. 565).

[354] «Каждый гражданин, кто бы он ни был, должен состоять на службе государства». *Ibid* (С. 576).

[355] *Ibid* (С. 575). Требуя *обобществления* средств производства, Пеккер говорит также об их *национализации*. Это выражение находится *Ibid* (С. 675).

[356] *Théorie nouvelle* (С. 453).

[357] *De la répartition des richesses* (С. 38–39).

[358] *Ibid* (С. 299).

[359] *Ibid* (С. 58). Она должна быть не физиологией социального тела, а его «терапевтикой и гигиеной». *Ibid* (С. 48). См. похвалу Сисмонди (*Ibid*. С. 239 и сл.).

ясь от «нации для науки», социалисты вступают на путь, указанный еще Кене[360]. Подобно им, он думает, что общественная наука имеет целью «счастье человечества»[361]; но столь же решительно, как и Пеккер, он отделяет себя от коммунистов[362]. Вместе с Пеккером он превозносит единственную и всеобщую ассоциацию[363], обобществление орудий труда[364] и, подобно ему же, призывает к принуждению, в сущности, во имя свободы, «истинной» свободы[365].

Но относясь очень трезво к путям и средствам выполнения[366], Видаль признает, что для осуществления подобного преобразования необходимо время[367], что мы находимся еще в теоретическом периоде, что мы «теоретики», а не «практики»[368].

В одном пункте капитальной важности предшественники коллективизма затрагивают чувствительное место оспариваемой ими доктрины.

Дробление земельной собственности давно уже рассматривалось как результат революции по преимуществу. Указать вред, скрытый в разделе земельной собственности, в этом, по выражению Мишле, «браке человека с землею», на который он смотрит не только как на одно из благодеяний революции, но и как на одну из наиболее прочных и действительных гарантий установленного ею социального строя, указать это — значит нанести новому порядку удар прямо в самое сердце. Это сделали Пеккер и Видаль.

Без сомнения, превознося ассоциацию землепашцев, земледельческие колонии, обобществление земли, они стремятся не уничтожить собственность, а приобщить к ней всех без исключения. Это стремление будет все более и более обнаруживаться у их преемников, и современный коллективизм напрягает все усилия своей диалектики, чтобы примирить с общими принципами доктрины явную наклонность крестьянина, особенно во Франции, крепко сидеть на своем участке земли. Несомненно, однако, что нравственные результаты мелкой собственности, которые главным образом и имеет в виду Мишле, являют-

360 *De la répartition des richesses* (С. 37). Ср. *Предисловие* (С. IV–V).

361 *Ibid* (С. 25).

362 «Вот утописты по преимуществу...» *Ibid* (С. 349).

363 *Ibid* (С. 247, 389).

364 Это выражение часто встречается у него. *Ibid* (С. 390 и след.).

365 *Ibid* (С. 40).

366 См. главу VII 3-й части (*Ibid*. С. 486), где Видаль указывает меры, которые считает применимыми, и настаивает особенно на земледельческих колониях.

367 *Ibid* (С. 457).

368 *Ibid* (С. 306).

ся отчасти результатом тех самых затруднений, с которыми ежедневно сталкивается собственник в своей деятельности. Уничтожьте эти затруднения, замените мелкую культуру крупной, и вы сейчас же лишитесь очень желательных результатов. Какое сходство между крестьянином — должностным лицом и крестьянином-собственником? В сущности, коллективисты не отрицают, что разница тут громадна, и именно потому, что они желают ее осуществления, они добиваются уничтожения сопровождающих пользование правом частной собственности или порождаемых им чувств и идей и относятся все более и более враждебно к мелкому землевладению.

Отметим у Пеккера и Видаля стремление, подобно Луи Блану, обеспечить известное место индивидуальной свободе. Между тем как коммунисты предоставляют индивидуума связанным по рукам и ногам государству, которое обязано за него мыслить, хотеть и действовать, первые коллективисты стараются не причинять непоправимого вреда его свободе. Эта идея еще не вполне созрела у них, еще не нашла совершенно ясного выражения, но они бросили в землю зерно, которое должно было дать ростки[369].

III.

Из всех произведений коммунистической литературы, столь обильной около 1848 года, выделятся одно лишь *Путешествие в Икарию*[370], и имя Кабе является в настоящее время символом тогдашнего коллективизма, хотя Кабе был лишь одним из представителей этого учения, и притом — из наиболее умеренных[371].

Коренным пороком общества, по мнению Кабе, следует считать не столько конкуренцию[372], сколько неравенство. Будучи источником всех зол, делающих людей несчастными, неравенство подверглось решительному осуждению мыслителей, вождей революций, основателей религий. Напротив того, равенство, братство или демократия — мы узнаем здесь формулы Пьера Леру — неустанно проповедывались миру, начиная с возникновения христианского общества и даже еще самим Христом. Кабе написал не *Новое Христианство*, как Сен-Симон,

369 См. далее, кн. IV. Гл. III.

370 *Voyage en Icarie* (1842). — *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ* (1847).

371 См. Sudre. *Histoire du Communisme* (С. 364).

372 *Voyage en Icarie*, 5-е изд. *Предисловие* (С. I–II).

а *Истинное Христианство*[373]. Он стремится доказать здесь, что основные тезисы коммунизма, от абсолютного равенства имуществ до уничтожения денег[374], находятся в Евангелии, что сам Христос был коммунистом и что, следовательно, «никто не может считать себя христианином, если он не коммунист»[375].

С другой стороны, «именно коммунизм должен особенно прославлять, любить и ставить в пример Иисуса Христа и его учение»[376]. Не следует удивляться, что Кабе, приняв за точку отправления эти немногие априорные утверждения, построил воображаемое государство и до последних подробностей описал его организацию. Он допускает, однако, что, давая очерк государственного строя икарийцев, с первого раза мог не найти совершенной коммунистической организации и потому предлагает ее лишь как пример[377]. Кроме того, он охотно готов признать, что современные общества не могут сейчас же подчиниться подобному режиму и что необходимо принять «переходные меры»[378]. Сделав эту двойную уступку духу позитивизма и чувству действительности, Кабе, очертя голову, бросается в область химер.

Одна черта особенно поражает, когда читаешь *Путешествие в Икарию*. Это чрезвычайная важность, приписываемая автором мерам, которые способствуют удобству и приятности жизни обитателей этой привилегированной страны. Описание удовольствий, комфорта и гигиенических условий заполняет первую часть книги. И только описав нам в подробностях одежду, пищу, жилища, меблировку, средства передвижения и общественные работы, Кабе рассказывает нам об умственной и нравственной жизни икарийцев. Объясняется ли такой порядок изложения исключительно дидактическими соображениями?

373 Он сам подчеркивает разницу: «Мы хотим не выдумать новое христианство, а изложить истинное». *Vrai christianisme*, 2-е изд. (С. 5).

374 *Ibid* (С. 216, 285).

375 «Да, Иисус Христос — коммунист». *Ibid* (С. 620).
Ср. Villegardelle. *Histoire des idées sociales avant la Révolution française, ou les socialistes modernes devancés et dépassés par les anciens penseurs et philosophes, avec textes à l'appui* (1846). Здесь именно собраны тексты в пользу коммунизма, взятые у отцов церкви, тексты, которыми стали часто злоупотреблять при цитировании. (См. гл. III и IV этого собрания).

376 *Vrai christianisme* (С. 629).

377 *Voyage en Icarie. Предисловие* (С. IV).

378 Продолжительность переходного состояния будет равна «30, 50 или 100 годам в зависимости от страны». *Ibid* (С. 560). Особенности переходного состояния изложены *Ibid* (С. 358 и сл.).

Переходит ли автор от простого к сложному, от внешнего к внутреннему; или скорее здесь следует видеть пристрастие, общее всем, изучаемым нами в настоящую минуту школам, и даже как бы необходимое условие, делающее возможными и выносимыми все эти восхваления принципа власти? Предоставьте мне абсолютную власть, как бы говорит государство, а я вам взамен этого обеспечу все материальные блага. Печальный договор, который гражданин не может подписать, не унижая себя.

В Икарии каждый житель — должностное лицо, избравшее род своей деятельности из числа различных полезных отраслей деятельности, одинаково уважаемых и вознаграждаемых[379]. Республика назначает род и размеры работы, возлагаемой ею на своих служащих[380]. Являясь абсолютным господином промышленности[381], а следовательно, и материальной жизни своих граждан, республика господствует также и над их мыслью. Свободы печати не существует[382]: к чему она в государстве, где злоупотребления невозможны? Царствует тождество религиозных верований, хотя религия отличается странностями и имеет лишь отдаленное сходство с христианством[383]. Это тождество — добровольное, а не вынужденное: ничто не препятствовало бы свободе веры, но секты редки и сектанты очень немногочисленны.

Мы напрасно стали бы искать у Кабе хоть слабую попытку предоставить какое-либо место свободе. Общество должно обеспечить обещанное благосостояние. Для этого ему необходимо «сосредоточить *все* в своей власти, *всем* располагать и управлять, подчинить *волю и действия каждого* своим правилам, порядку и дисциплине[384]. Однако уважение, внушаемое словом «свобода», таково, что Кабе протестует, будто он ею пренебрегает. Но он понимает ее превратно. «Свобода, — говорит он, — это право делать все, что не запрещено природой, разумом

379 «Республика, которая на основании статистических данных знает число необходимых в каждой профессии рабочих рук, ежегодно публикует соответствующие списки для каждой коммуны и приглашает молодых людей 18-летнего возраста делать выбор. В случае конкуренции профессии распределяются путем конкурсных экзаменов и согласно приговору самих конкурирующих, избранных в качестве жюри». *Voyage en Icarie* (С. 106).

380 *Ibid* (С. 100).

381 См. подробности, *Ibid* (С. 35 и сл.).

382 *Ibid* (С. 197).

383 *Ibid* (С. 165 и сл.).

384 *Voyage en Icarie* (С. 403).

и *обществом*, и воздерживаться от всего, что ими не разрешено»[385]. С «природой» и «разумом» можно еще спорить, но с «обществом» нельзя, и я перестаю быть свободным, если у меня нет другой свободы, кроме той, какую оно соизволит мне предоставить.

IV.

Принято сближать современный социализм с античным. Будучи очень спорной уже по отношению к Мабли и Морелли, которые все же вдохновлялись греческой мыслью, такая преемственность не может быть принята по отношению к Луи Блану, Пеккеру, Видалю и даже Кабе.

Греческий социализм — суровая, аскетическая доктрина, безжалостная к индивидууму, права, интересы и наслаждения которого она приносит в жертву государственному интересу и величию. Для Платона индивидуальное желание имеет мало значения: он совершенно спокойно подавляет его, сокращает, уничтожает. Его учение действительно следует назвать *социальным*, но лишь в том смысле, что в его глазах имеет цену лишь то замкнутое в тесных пределах общество, государство-город, которое он имеет в виду. Напротив того, что мы находим у Кабе, Пеккера, Луи Блана и других, как не господствующее, исключительное стремление к удовлетворению индивидуального благосостояния? Без сомнения, они еще не относятся к морали индифферентно, подобно своим будущим последователям. Они еще мечтают дать индивидууму иные наслаждения, кроме наслаждений материальных, а в этом сказывается влияние их времени; но уже у них стремление жертвовать всем для государства необыкновенно уменьшается. Всякий след аскетизма исчезает. Дело идет лишь о распределении, с соблюдением наилучшей или, по крайней мере, считаемой за таковую экономии, всей суммы благ между алчущими их индивидуумами.

[385] *Ibid* (С. 404).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ЭКОНОМИСТЫ-ДИССИДЕНТЫ

В большинстве до сих пор рассмотренных нами школ протест против крайностей конкуренции вызывается столько же эстетическим, сколько и моральным чувством. Мы слышим тут сожаления об отсутствии правильно организованного общественного строя, когда иерархия ученых каждому назначала бы его место, каждому предоставляла бы его долю труда и наслаждений, и выражение желаний его осуществления.

У публицистов, к изучению которых мы обращаемся теперь, «социальных экономистов»[386], как называет их Бланки, желая показать этим, что, хотя они и не социалисты, но все же расположены к социалистическим требованиям, протест против конкуренции вызывается прежде всего моральным чувством, глубоким состраданием к бедствиям рабочего класса. Прибавьте к этому также влияние взглядов Мальтуса и Рикардо. Один своей теорией ренты, другой своей теорией населения раскрывают слабые стороны оптимистической гипотезы Смита. Если земельный собственник действительно занимает такое привилегированное положение, как указывает Рикардо, то не справедливо ли, чтобы государство вмешалось и восстановило нарушенное равновесие? Если отношение между богатством и населением таково, как говорит Мальтус, то можно ли всецело возложить на «природу» заботу о распределении населения, и не должна ли сюда вмешаться человеческая предусмотрительность? Вот две страшно зияющие «пробоины»[387] в чистой экономической науке, которые должны были все более расширяться и чрез которые должны были проникнуть грозные требования, выставленные уже Сисмонди, Вилльнев-Баржемоном, Бюре и Бланки.

[386] Blanqui. *Histoire de l'Économie politique* (T. II. C. 229, 3-е изд.).
B. Malon. *Socialisme intégral* (T. I. C. 168) называет их «экономистами французской школы», в противоположность более бесстрастной «английской школе».

[387] Espinas. *Histoire des Doctrines économiques* (C. 296).

I.

Сисмонди[388], во всех отношениях наиболее значительный и оригинальный из экономистов-диссидентов, признает, что он имеет в виду главным образом Англию и что здесь именно он нашел и точку отправления, и подтверждение своих взглядов[389]. Причина этого в том, что зрелище, представляемое в то время промышленностью, охваченной необузданной конкуренцией и систематическим перепроизводством, было более ужасающим в Англии, чем на континенте[390].

Чтобы отыскать средство против указываемых им зол, Сисмонди не колеблясь занимает позицию, прямо противоположную позиции Смита. Автор *Исследования о богатстве народов* полагал: если общественное богатство будет возрастать — а это обязательно случится, раз правительство захочет предоставить течение событий самому себе, — то члены общества окажутся индивидуально благоденствующими. Сисмонди заявляет, что «накопление богатств в государстве нельзя рассматривать *in abstracto, как цель правительства*», что носители власти призваны «помогать Провидению *увеличивать количество счастия на земле*», обеспечивая всем гражданам участие «в наслаждениях физического существования, доставляемых богатством»[391]. Нация не становится обязательно счастливее, когда у нее возрастают производство, вывоз или денежный капитал. «Общее благосостояние обеспечивается пропорциональностью, правильным соотношением между этими сторонами экономического прогресса»[392].

Не следует думать, будто Сисмонди становится на чисто теоретическую точку зрения. Исторические работы приучили его придавать фактам чрезвычайно важное значение; поэтому он начинает с наблюдения над промышленным и экономическим миром, находящимся у него перед глазами. Он констатирует, что факты «не оправдали общего ожидания»[393]. Ожидали возрастания не только общего благо-

388 *Nouveaux principes d'Économie politique*, ou *De la Richesse dans ses rapports avec la population* (1820). *Etudes sur les Sciences sociales* (1837).
Vidal (*De la Répartition des richesses*. С. 241) справедливо отметил связь, которая существует между взглядами Sismondi и Herrenschwand'a: *De l'Économie politique moderne* (Лондон, 1786; Париж, 1795).

389 *Nouveaux principes d'Économie politique.* Предисловие ко 2-му изданию (Т. I. С. 4).

390 См. Blanqui. *Histoire de l'Économie politique* (Т. II. С. 227).

391 *Nouveaux principes d'Économie politique* (Т. I. С. 9 и 8).

392 *Études sur les Sciences sociales* (Т. III. С. 238, 275–276).

393 *Nouveaux principes d'Économie politique.* Предисловие ко 2-му изданию (Т. I. С. III).

состояния, но и индивидуального счастья. Что же мы видим? «В настоящее время труд и вознаграждение за труд не совпадают. *Не один и тот же человек работает и затем отдыхает; но так как один работает, другой должен отдыхать*»[394]. Можно изумляться, что к этой формуле потом не прибегали чаще. Она говорит все: она лучше схватывает общественное бедствие, чем сен-симоновское разделение на праздных и трудящихся.

У Сисмонди есть своя собственная излюбленная теория, развитию которой посвящена его книга, но которая нас интересует лишь постольку, поскольку она затрагивает наш предмет: это теория прибыли в связи с населением[395].

Чтобы общественное богатство способствовало счастию всех, необходимо, чтобы «его возрастание сообразовалось с ростом населения, и чтобы его распределение происходило в известной пропорции, которой нельзя было бы нарушить без крайней опасности». Необходимо, прибавляет Сисмонди, «чтобы прибыль возрастала вместе с капиталом, чтобы население не превышало прибыли, которая должна поддерживать его жизнь, чтобы потребление возрастало вместе с народонаселением, и чтобы результаты производства были пропорциональны, с одной стороны, производящему капиталу, с другой—потребляющему населению». Ни одно из этих «отношений» не может быть нарушено «независимо от прочих», «без вреда» для общества[396]. С экономической точки зрения с этим можно было бы спорить. Так и делали другие, но наша задача иная: мы должны лишь показать, каким способом Сисмонди пытается поддержать постоянный, с его точки зрения, необходимый между этими разнообразными отношениями порядок. Действительно, таким именно путем он пришел к чрезвычайному расширению задач государства.

Государство должно постоянно бодрствовать над этими деликатными и хрупкими отношениями между прибылью и населением, между потреблением и количеством продуктов производства, чтобы дать возможность быть счастливыми наибольшему числу людей и чтобы «восстановить связь между трудом и пользованием его результатами», так как чрезмерный рост промышленности «все более и более порывал эту связь»[397]. Это тем более трудная задача, что все современные

[394] *Ibid* (T. I. C. 76).

[395] *Ibid* (T. II. C. 257 и сл.).

[396] *Nouveaux principes d'Économie politique.* Предисловие ко 2-му изданию (T. I. C. X–XI).

[397] *Ibid* (T. I. C. 273).

публицисты, отождествляя счастие с одной свободой, не переставали дискредитировать правительство, смотря на последнее «как на исконного врага свободы». Они утверждают, что страна тем счастливее, чем менее ей управляют; что правительство, подобно налогу, лишь «необходимое зло», и что усилия либералов «должны быть направлены к его возможному ослаблению»[398]. Необходимо, поэтому прежде всего противодействовать этой тенденции, необходимо «призывать» правительственное вмешательство столь же решительно, сколь решительно Адам Смит его устраняет[399], и возвратить ему «силу», несправедливо «отнятую» у него[400].

Но раз сила правительства будет восстановлена и его кредит возобновлен, на что оно должно будет употребить его? Оно должно будет прежде всего перестать «содействовать индустриализму»[401], уничтожить безграничную конкуренцию, способствовать «организации труда»[402], которая, не вводя вновь цехового строя[403] — Сисмонди говорит, однако, о последнем с признательностью, но не желает его «восстановления», так как «мир никогда не надевает сброшенных оков»[404], — обеспечила бы трудящимся главные выгоды «старой системы»[405].

Это не все: Сисмонди касается также основ собственности. Он показывает, что к земле не следует относиться так же, как к остальным предметам. Почему право собственности на землю санкционируется обществом? Потому, что оно приносит обществу выгоду. Человек, который огораживает поле и говорит: «это мое», оказывает услугу всем. Он дает возможность существовать также и тому, кто не имеет своего поля и кто не мог бы жить, если бы поле первого не доставляло излишка продуктов. Таким образом, узурпация в данном случае «благодетельна», и общество «хорошо делает, гарантируя ее». С другой стороны, из вышеприведенного рассуждения не следует, что земельная собственность опирается на какое-то «предшествующее естественное право». Она — «общественный дар». Для подтверждения этого взгляда Сисмонди, во-первых, доказывает, что «земельная собственность не является полным созданием промышленности, как собственность

398 *Études sur les Sciences sociales* (T. I. C. 193).

399 *Nouveaux principes d'Économie politique* (T. II. C. 336).

400 *Études sur les Sciences sociales* (T. I. C. 48).

401 *Ibid* (T. III. C. 365).

402 *Nouveaux principes d'Économie politique* (T. I. C. 407, 414–415).

403 *Ibid* (T. I. C. 428). — Ср. *Études sur les Sciences sociales* (T. III. C. 338–339).

404 *Études sur les Sciences sociales* (T. III. C. 361).

405 См. подробности в *Nouveaux principes d'Économie politique* (T. II. C. 344).

на какое-либо произведение человека», а во-вторых, ссылается на историю, которая показывает, что очень многие народы не знали «присвоения земли». Но если это так, то общество, которое «берет под свое покровительство» земельных собственников, должно поставить делаемое им пожалование в зависимость от «условий», вытекающих из «духа самого этого пожалования». Оно должно подчинить земельную собственность законодательству, «при котором она существовала бы на благо всем»[406].

Таким образом, Сисмонди требует от государства вмешательства в промышленность, торговлю, организацию труда, порядок землевладения. Он требует от него, кроме того, заботы о том, чтобы «класс, живущий умственным трудом... чрезмерно не размножался», так как страдания развитых и образованных людей в случае недостатка хлеба гораздо более мучительны, чем страдания всякого другого разряда людей»[407]. Это не недоверие к просвещению, а сочувствие к страданиям людей и желание счастия наивозможно большему числу из них. Чтобы добиться такого результата, Сисмонди не колеблясь обращается с многократными призывами к власти.

Он приписывает себе или своим противникам — например, Ж. Б. Сэю — два довода, которые, по его мнению, превосходно оправдывают его принцип. Первый — тот, что в числе вольностей, всегда столь достойных уважения — Сисмонди высказывает уважение к свободе, даже уничтожая ее, — многие являются «дарами общества», которые не могли бы существовать у «дикого человека» и могут быть «изменены тою же самою публичною властью, которая их гарантирует»[408]. Второй — тот, что в действительности правительство никогда «не оставалось нейтральным». Поэтому, когда требуют его вмешательства в настоящее время, это не значит, что его хотят втянуть в дела, которые ему были до сих пор чужды, а хотят побудить его «уничтожить сделанное им зло... изменить созданное им положение вещей»[409]. «Все, что является результатом нашей деятельности, — говорит он также, счастливо формулируя свою мысль, — подчинено нашей критике, и власть законодателя простирается главным образом *на злоупо-*

406 *Nouveaux principes d'Économie politique* (Т. I. С. 159–160 и 203).
Правительство должно благоприятствовать развитию земледелия, следить за способами эксплуатации и путем ряда законодательных актов ограничить самое право собственника. (См. *Ibid*. Кн. III).

407 *Études sur les Sciences sociales* (Т. III. С. 256).

408 *Nouveaux principes d'Économie politique* (Т. II. С. 339).

409 *Nouveaux principes d'Économie politique*. Пояснение (Т. II. С. 463).

требления, являющиеся результатом его законов»[410]. Напоминая эту элементарную, но слишком часто забываемую истину (т. е., что государство стоит не пред лицом совершенно нового и чуждого ему мира, чем можно было бы объяснить требование не касаться этого мира и в настоящее время, а напротив того, пред лицом мира, ему близкого и требующего поэтому его воздействий), Сисмонди пускает в обращение принцип чрезвычайной важности.

Тот же самый человек, который в политической экономии борется против laissez faire и проповедует постоянное вмешательство государства, в политике выступает решительным противником народного верховенства в духе Руссо. Все по тем же самым основаниям, он отдает предпочтение фактам пред абстрактными теориями. Но народное верховенство, «необходимым» следствием которого, по мнению Сисмонди, является всеобщее избирательное право[411], и есть не что иное, как абстракция самой чистой воды. В действительности каждая нация представляет из себя «целое, составленное из разнородных частей». Каждая часть обладает своей волей. Роль законодателя состоит в том, чтобы «гармонически слить эти воли в одну», считаясь с народным желанием[412]. Сисмонди выставляет против всеобщего избирательного права массу возражений. Оно «принижает» все, что стремится возвыситься[413], и, «смотря на людей, как на простые цифры, как на равные единицы, считает их, вместо того чтобы взвешивать»[414]. На подчинение меньшинства большинству нельзя смотреть, как на естественное право[415]. Оно — лишь результат спорного соглашения. Кроме того, всеобщее избирательное право имеет противореволюционный характер[416].

Каким же образом, по мнению Сисмонди, народное желание заменяет всеобщее избирательное право? «Существом свободы» следует считать скорее право «возвышать голос», чем право подавать его.

410 *Ibid* (T. II. C. 347).

411 *Études sur les Sciences sociales* (T. I. C. 90).

412 *Études sur les Sciences sociales* (T. I. C. 90).

413 «Управлять должны люди мыслящие... Вводить невежд в национальные советы значит выпускать на арену для борьбы с гладиаторами безоружных людей» и проч. *Ibid* (T. I. C. 312).

414 *Ibid* (T. I. C. 54).

415 *Ibid* (T. I. C. 303, 74).

416 «Если бы гражданская и религиозная свобода во Франции стояли в связи с всеобщим избирательным правом, то духовенство и короли выиграли бы от этого и свобода скоро была бы потеряна». *Ibid*. (T. I. C. 87).

Истинное народное верховенство — «это господство народного разума»[417]. В политике Сисмонди сходится с доктринерами. Подобно им, он верит в верховенство разума[418]. Подобно им, он хочет организовать представительство интересов, а не представительство партий[419], и, подобно им, смотрит на представительство интересов не только как на гарантию хорошего строя, но и как на гарантию «политической свободы», в высшей степени благоприятствующей развитию нравственности народов[420]. Разница между ним и доктринерами в том, что последние хоть отчасти индивидуалисты, тогда как он, безусловно, нет.

Если Сисмонди хочет создать политическую свободу, опираясь на представительство интересов, на выражение народного желания и на господство народного разума, то причиной этого служит не мысль о праве народа вмешиваться в свою собственную судьбу, а мысль о «праве народа освещать с возможной ясностью все вопросы, подлежащие его решению»[421], — говоря иначе, о праве наилучшим образом руководить своими интересами. По тем же соображениям власть должна быть сильной. А так как цель общества — забота о всеобщем счастии, то его права «ограничены самой этой целью». «Между обществом и его членами существует своего рода молчаливый договор, согласно которому каждый ставит границы своему повиновению, или, что то же, границы власти правительства по отношению к нему». Общество ни в каком случае не имеет права «на совесть и добродетель» своих членов. Но того же самого нельзя сказать об их счастии и жизни. Ибо «какова бы ни была цена жизни отдельного индивидуума, жизнь государства еще драгоценнее, и общество имеет поэтому право жертвовать частью для целого»[422]. За исключением «нравственной области», где, по сильному выражению Сисмонди, «добродетель индивидуума — самостоятельное целое», государство выше гражданина.

В общем, по мнению Сисмонди, следует противодействовать двум важным «заблуждениям»[423]: в политической экономии — заблуждению, вызываемому индустриализмом; в политике — абстрактной теории народного верховенства[424]. Он является, таким образом, одновременно

417 *Ibid* (T. I. C. 111).

418 *Ibid* (T. I. C. 84).

419 *Ibid* (T. I. C. 137).

420 *Études sur les Sciences sociales* (T. I. C. 23).

421 *Ibid* (T. I. C. 143, 132).

422 *Ibid* (T. I. C. 36–37).

423 *Études sur les Sciences sociales* (T. III. C. 226, 234).

424 *Ibid* (T. I. C. 73).

противником и Смита, и Руссо, противопоставляя требованию безграничной экономической свободы право и обязанность государства, требованию всемогущества большинства — такой общественный порядок, который способен (по крайней мере, по его мнению) предотвратить всякие эксцессы власти.

Сходясь в своих выводах, политическая экономия и политика Сисмонди не чужды все же некоторых кажущихся разногласий. Чтобы установить между той и другой гармонию, нужно обратиться к руководящей идее Сисмонди, к преобладающему у него утилитаризму, к заботе о счастии. В его глазах политическая экономия — «подробно разработанная теория благотворительности» и «все то, что, в конечном счете, не касается человеческого счастия, не относится к области этой науки»[425]. В политике критерием служит также общее счастие. Человек отказывается от известных «прав», чтобы обеспечить себе известные «выгоды». Если человек поймет, что «равное распределение политических прав, всеобщее избирательное право... должно доставить торжество невежеству и нерадивости»; что «равный раздел имуществ должен привести не к избытку, а к нищете и всеобщему варварству», то он будет искать «не равенства политических прав, а мудрости народных советов», не равного раздела приобретенных богатств, а обеспечения постоянного общественного труда и повсеместного изобилия его продуктов[426]. Не следует говорить, прибавляет Сисмонди, «того требует принцип», а «того требует польза»[427]. Таким образом, в свою очередь, Сисмонди по-своему подрывает доверие к абстрактному понятию права, не доходя, однако, подобно сен-симонистам, до отрицания свободы совести.

Отличительной чертой Сисмонди следует считать, кроме того, стремление сохранить равновесие между крайностями. Он соединяет чувство свободы с живейшей склонностью к государственному вмешательству. Он постоянно обращается к человеческой воле и относится с высоким уважением к фактической необходимости, к историческим условиям. Наконец, он признает, что власть, которой он охотно готов предоставить все, «представляет, вообще говоря, продукт стечения обстоятельств», что «ей можно пользоваться и располагать, когда она существует, но нельзя ее создать»[428]. Сисмонди и очень осторожен,

425 *Nouveaux principes d'Économie politique* (T. II. C. 250). Ср. *Études sur les Sciences sociales* (T. III. C. 226).

426 *Études sur les Sciences sociales* (T. II. *Предисловие*. C. IX–X).

427 *Ibid* (T. I. C. 71).

428 *Ibid* (T. I. C. 235).

и очень смел. Смел до того, что им произнесены некоторые из тех решительных выражений, которыми впоследствии воспользовались социалисты[429]. Осторожен как политик до того, что боится всякой революции и заявляет, что народы должны стремиться к постепенному прогрессу «в согласии *даже с самыми дурными правительствами*»[430]; до того, что отказывается от выводов из своего собственного принципа и чистосердечно признается, что, указав, «в чем состоит справедливость», он не чувствует себя способным «указать средства к ее осуществлению»; до того, что, по его словам, почти выше человеческих сил представить себе такой строй собственности, который абсолютно отличался бы от существующего[431].

Впрочем, Сисмонди искренен в этом смешении смелости и осторожности. Он задается вопросом, насколько он приближается и в чем расходится с Оуэном, Фурье и всеми теми, кто, подобно ему самому, хотя и с другой точки зрения, стоял за ассоциацию[432]. Он много раз извиняется, что нападает на Адама Смита и, выступая против экономистов, тщательно оговаривается, что «события промышленного мира создаются не экономистами», а потому последним нельзя «приписывать страданий» трудящихся[433].

Он хорошо сознает и не скрывает этого, что им сказано достаточно для возбуждения всеобщего недовольства и слишком мало для полного удовлетворения кого-либо. С ним не могут примириться ни чистые экономисты, так как он неоднократно осуждает laissez faire, ни революционеры, так как, даже требуя вмешательства закона, он ожидает от него не непосредственных результатов, а медленного и прогрессивного воздействия[434].

[429] Многие из них я уже приводил. Вот, например, еще одно. Изучая экономические чудеса XIX века, говорит он, «мы повсюду видим материальный прогресс, повсюду видим страдания людей». *Études sur les Sciences sociales* (Т. III. С. 220).
А вот еще. Этими словами заканчивается *Nouveaux principes d'Économie politique* (Т. II. С. 464). «Новое явление, представляемое богатыми нациями, где народная нищета постоянно возрастает вместе с материальным богатством *и где класс, производящий все, с каждым днем приближается к полной нищете*».

[430] *Ibid* (Т. I. С. 376).

[431] *Nouveaux principes d'Économie politique* (Т. II. С. 364).

[432] *Ibid* (Т. II. С. 365).

[433] *Études sur les Sciences sociales* (Т. III. С. 211).

[434] *Ibid* (Т. III. С. 336).

II.

Христианская политическая экономия Вилльнев-Баржемона[435] имела в глазах современников такое важное значение, в котором нам довольно трудно дать себе отчет. Социалисты цитируют этого писателя как авторитет[436]. Экономисты отводят ему почетное место[437]. Его книга длинна и переполнена цифровыми данными, не отличающимися новизной. Но его полемика против промышленной конкуренции отличается живостью, и у него впервые выступает христианский социализм.

Подобно Сисмонди, которого он хвалит и без достаточного основания выдает за своего единомышленника[438], Вилльнев-Баржемон полагает, что экономическая проблема сводится прежде всего к «справедливому распределению богатства»[439]. Английская политическая экономия, по его мнению, не способна разрешить этой проблемы. Но между тем как Сисмонди не обвинял экономистов в бедствиях промышленного пролетариата, Вилльнев-Баржемон склонен думать, что порождаемые конкуренцией бедствия «с полным правом могут быть приписаны самой науке»[440].

Решение проблемы может быть дано лишь новой наукой, содержащей «теорию счастия народов»[441]. Но счастие не состоит лишь в обладании материальными благами. Важную роль играют здесь «нравственные добродетели». Нельзя поэтому искать разрешения загадки счастия в науке, «видящей смысл человеческой жизни в узкой сфере грубых чувств и физических наслаждений»[442]; разрушающей «связи, которые должны соединять богатых с бедными»; лишающей труд «его моральной цели и справедливой надежды; иссушающей источники довольства рабочих классов, т. е. трезвость, экономию, предусмотрительность и довольство своим заработком»[443]. Теории Адама Смита, годные, быть может, для «будущих веков», для времен, когда «любовь к покою не будет более присуща человеческой природе», когда земля

435 *Économie politique chrétienne, ou Recherches sur la nature et les causes du paupérisme en France et en Europe, et sur les moyens de les soulager et de les prévenir* (1834).

436 Louis Blanc. *Le socialisme, droit au travail* (С. 46).

437 Blanqui. *Histoire de l'Économie politique* (Т. II. С. 241).

438 *Économie politique chrétienne* (Т. I. С. 131).

439 *Ibid* (Т. III. С. 582).

440 *Ibid* (Т. I. *Введение*. С. 81).

441 *Ibid* (Т. I. *Введение*. С. 81).

442 *Ibid* (Т. III. С. 582).

443 *Ibid* (Т. III. С. 582).

станет «обширной всемирной монархией», в настоящее время не могут привести к «общественному строю, обеспечивающему мир и счастие человеческому роду»[444].

Вилльнев-Баржемон не ограничивается лишь этими общими жалобами. Он направляет свои усилия на два пункта: во-первых, он также требует новой организации труда, признавая выгодные стороны той, которую уничтожила революция, но не добиваясь ее восстановления в чистом виде[445]; затем вместе с «законодательством для предупреждения нищеты» он требует «официальной и публичной» организации благотворительности[446]. В этом именно, собственно говоря, и заключается оригинальность его книги и ее настоящая задача. «По нашему мнению, правительственное вмешательство в дела благотворительности требуется как религией, так и политикой»[447]. Правители — это «видимые исполнители воли Провидения». Их назначение — «обеспечивать всем членам общества справедливость, защиту и свободу». Автор прибавляет, что они должны простирать свои заботы «более на бедных, чем на богатых, на слабых еще более, чем на сильных». И он набрасывает план публичной организации благотворительности, по которому правительство «*должно делать все*»[448]. Разве оно не «центр просвещения, силы и власти, лучи которого могут проникать до отдаленнейших окраин государства?»[449]

Пламенный призыв к государственному вмешательству, одушевленный протест в пользу обездоленных, живые нападки на любимцев счастья[450] — таково содержание идей Вилльнев-Баржемона. Говоря о нем, как о предтече христианского социализма, мы делаем это потому, что он сам старается отделить себя от других реформаторов своего времени, и в особенности от сен-симонистов. Он упрекает их в том, что они

444 *Économie politique chrétienne* (Т. I. *Введение*. С. 81).

445 *Ibid* (Т. III. С. 183).

446 *Ibid* (Т. III. С. 154 и сл.).

447 *Ibid* (Т. II. С. 395).

448 См. подробности этой организации. *Ibid* (Т. III. С. 132 и сл.).

449 *Économie politique chrétienne* (Т. III. С. 11).

450 Он, в свою очередь, говорит о «финансовом феодализме... более деспотическом, в тысячу раз более жестоком, чем феодализм Средних веков». *Ibid* (Т. I. С. 389).

Вилльнев-Баржемон, впрочем, ссылается на книгу, написанную ранее его и в том же духе, где это выражение также употребляется, — именно книгу барона d'Haussez: *La Grande-Bretagne en 1833*.

вдохновляются Спинозой[451]; но, главным образом ссылаясь на их слова о присущих им религиозных потребностях, он приглашает их, вместо того, чтобы стремиться к обновлению христианства, присоединиться к католической церкви[452]. Он сам отмечает свое место в истории социальных теорий, когда, отозвавшись с похвалой о «новой школе», начинающей образовываться во Франции и «более нравственной и гуманной», чем школа Смита, он приглашает ее сделать еще один шаг вперед и «слить в одно нераздельное целое науку о материальных богатствах с наукою о моральных богатствах, положив в основание великую цивилизующую стихию — христианство»[453].

III.

Поток идей, увлекший Вилльнев-Баржемона и Сисмонди, отличается такой силой, что захватывает даже экономистов, принадлежащих к господствующей школе — укажу хотя бы на Бланки, — и вызывает появление книги, принадлежащей перу Бюре, в которой социалисты найдут впоследствии весь свой запас оружия для борьбы с политической экономией, хотя Бюре и не был, собственно говоря, социалистом.

Бланки связывают с ортодоксальной политической экономией тысячи нитей[454]. Он даже доводит оптимизм этой школы до крайних пределов. Если разделение труда осуждает рабочего приготовлять всю жизнь булавочные головки и только — что, несомненно, должно действовать на него отупляющим образом, — то в этом не следует, как можно было бы думать, винить разделение труда, в настоящее время еще «не вполне» осуществившееся, а напротив того, ожидать всего от его дальнейшего развития[455]. Однако, проявляя столь безусловное доверие к будущему, Бланки не закрывает глаз на то, что настоящее оставляет желать многого.

Теория народонаселения Мальтуса или, по крайней мере, ее выводы и приложения кажутся ему очень спорными. Он одобряет попытку Сисмонди «снова ввести в недра общества тот многочисленный класс, у которого Мальтус хотел отнять место за общим столом»[456]. По по-

451 *Économie politique chrétienne* (T. I. C. 429).

452 *Ibid* (T. I. C. 442).

453 *Économie politique chrétienne* (T. I. *Введение*. C. 82–83).

454 *Histoire de l'Économie politique en Europe* (1837). *Cours d'Économie industrielle.*

455 *Cours d'Économie industrielle* (T. I. C. 70).

456 *Cours d'Économie industrielle* (T. I. C. 75).

воду разногласия между Сисмонди и английской школой он принимает сторону Сисмонди, если не во всех отношениях, так как взгляды последнего ему кажутся иногда слишком крайними[457], то, по крайней мере, в смысле их общей тенденции, которую он считает более гуманной. В *Истории политической экономии* он сам настойчиво указывает на «горькие плоды», принесенные теорией Адама Смита, и считает для себя честью принадлежать к «французской школе», у которой более внутренней теплоты, чем у английской»[458].

Кроме того, Бланки склонен расширять промышленную деятельность государства в области общественных работ. Ж.-Б. Сэй видел в этом нарушение принципов школы. Бланки восстает против этого мнения[459] — и это имеет значение, если обратить внимание на то, в какой резкой и определенной форме был поставлен тогда вопрос. Дело шло о проведении железных дорог, этом характерном эпизоде в истории государственной идеи в течение XIX века. В данном случае Бланки поддерживает мнение демократической партии, которое с ожесточением оспаривали либералы, во имя и при помощи того, что они называли принципами здравой политической экономии.

Книга Бюре[460] была, как мы сказали выше, арсеналом, откуда различные социалистические школы добывали себе оружие. Луи Блан, Пьер Леру и многие другие часто цитируют его, и историк социализма, сам социалист, считает автора этой книги предвозвестником социалистических идей[461].

Бюре не ограничился очень энергичной критикой loissez faire[462] или наименованием промышленного строя своего времени «Средними веками промышленности»[463] с указанием на то, что в смутную и варварскую эпоху Средневековья правительства, собственно говоря, не существовало и что то, «что потом стали называть социальным гнетом и несправедливостью, было лишь выражением избытка свободы некоторых ко вреду всего общества, злоупотреблением laissez

457 «Он вышел из границ истины». *Ibid* (Т. I. С. 76).

458 *Histoire de l'Économie politique* (Т. II. С. 126–127).

459 *Cours d'Économie industrielle* (Т. II. С. 35).

460 *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* (Bruxelles, 1842). Не безынтересно отметить, что отрывок этого сочинения, представленный в 1840 году в Институт для конкурса по вопросу о нищете, был удостоен награды.

461 B. Malon. *Socialisme intégral* (Т. I. С. 79).

462 *Misère des classes laborieuses. Введение* (Т. I. С. 16).

463 *Ibid* (Т. I. С. 17).

faire»[464]; он не ограничился щедрыми и красноречивыми похвалами Сисмонди[465] и порицанием Адама Смита за то, что тот до крайности сузил область политической экономии, превратив ее в такую же «положительную науку, как математика»[466]; он не ограничился всем этим, и пошел далее. Он очень определенно высказался об отношениях капитала к труду; он решительно взывал к вмешательству закона и государства в промышленные дела и в нравственное руководительство страной; *наконец*, и он, в свою очередь, требовал для разума права вмешиваться в руководство важнейшими интересами человечества и вырывать их из рук случая.

«Истинный бич промышленности», — говорит Бюре, — это «все возрастающее» отделение капитала от труда, разделение промышленного мира на враждебные «классы»: печальное положение, которое прекратится лишь при условии, что труд «завоюет хоть самую малую часть собственности на употребляемые им орудия производства»[467]. Я не имею в виду рассматривать здесь средств, рекомендуемых для этого Бюре[468]. Мне достаточно напомнить, что он требует принудительного вмешательства закона[469]. Совершенно чуждый недоверия к нему, он говорит о нем, как о благодеянии. «Закон, вызванный к жизни благими побуждениями и разумно формулированный, может содействовать счастию народа: разумный закон — сама справедливость»[470]. Государство должно поэтому вмешиваться в промышленный строй. Оно должно вмешиваться с тою целью, чтобы «расширить промышленные предприятия» и дать возможность «умным, трудолюбивым, экономным рабочим вступить в них на правах участников ассоциаций»[471]. Оно должно также вмешаться для того, чтобы способствовать образованию своего рода «промышленного правительства». Все организовано, кроме промышленности. Армия, магистратура, духовенство имеют свои регламенты: почему труд должен составлять исключение из это-

464 *Ibid* (T. I. C. 18, 20, 21).

465 *Ibid* (T. I. C. 25).

466 *Ibid* (T. I. C. 10).

467 *Misère des classes laborieuses* (T. II. C. 231).

468 *Ibid* (T. II. C. 232 и сл.).

469 «Пусть закон сделает в пользу труда хоть половину того, что он сделал некогда ему во вред, и важнейшая причина нищеты будет устранена». *Ibid* (T. II. C. 234).

470 *Ibid* (T. II. C. 251).

471 «Если промышленность откажется от подобных реформ, то правительство должно само попытать их произвести на счет всего общества». *Misère des classes laborieuses* (T. II. C. 247).

го благодетельного правила[472]? Это не все. Государство должно вмешиваться также в порядок наследования, обеспечивая обществу долю в наследстве[473]. Оно должно вмешиваться в духовную жизнь граждан, заботясь об их первоначальном образовании[474]. Только при этих условиях случай, «слепые силы» перестанут управлять миром. Наступит царство «разума»[475]. Вмешательство последнего тем более необходимо, что близок к нарождению «новый мир». Предоставить его рождение самому себе, а организацию «действию лишь силы вещей» значило бы совершить грубую ошибку. Его пришлось бы перестраивать «чрез несколько дней»[476].

Я не знаю, читал ли Бюре Декарта, но на той же самой странице он отдает предпочтение новым городам и новым мирам, вытянутым по струнке, перед «старыми городами, свободно построенными по принципу laissez faire».

472 «Мастерская не должна быть ни монастырем, ни казармой; следует ли, однако, отсюда, что она должна быть местом смуты и беспорядка?» *Ibid* (Т. II. С. 290).

473 *Ibid* (Т. II. С. 264).

474 *Ibid* (Т. II. С. 315).

475 *Ibid* (Т. I. *Введение*. С. 39).

476 *Ibid* (Т. I. *Введение*. С. 42).

ГЛАВА ПЯТАЯ

ВЫВОДЫ ИЗ ВТОРОЙ КНИГИ

В предшествующих главах мы не ставили себе задачей дать историю социализма во Франции. В таком случае не доставало бы замечательных имен: Фурье и Прудона, которых мы, напротив того, встретили сейчас в числе мыслителей и писателей, отстаивавших право индивидуума против государства. Мы имели в виду лишь показать, пользуясь некоторыми из форм социализма, как настойчиво раздается и становится все настойчивее призыв к закону, власти, государству. Фурье и Прудон потому и не были рассмотрены нами, что их го́лоса не слышно в этом призыве, между тем как Сен-Симона и сен-симонистов, Бюше и Пьера Леру, Луи Блана, Пеккера и Видаля, Кабе, Сисмонди и Бюре, несмотря на все их различие, сближает друг с другом именно эта, всем им общая, черта.

Все названные писатели работали в пользу расширения деятельности государства, но не все они одинаково смотрели на государство и его деятельность.

Сисмонди, занятый прежде всего моральными целями, обязывает государство внести более справедливости в отношения людей друг к другу. Кабе восстановляет понятие о государстве, напоминающее просвещенный абсолютизм, усложняя это понятие и связывая его с своей экономической утопией. Луи Блан и первые коллективисты желают сделать государство слугой индивидуума, не будучи, однако, в состоянии обеспечить последнего от захватов государства. Бюше, прокладывающий пути для государственного социализма, видит в государстве главным образом орудие прогресса. Пьер Леру, сен-симонисты и сам Сен-Симон дают апологию авторитета ради авторитета, питают пристрастие к власти как таковой.

Согласно одному правильному замечанию[477] точка отправления первых французских социалистов почти та же, что первых экономистов, хотя выводы тех и других прямо противоположны. Требуя свободы тру-

[477] Espinas. *Histoire des Doctrines économiques* (С. 300).

да, первые экономисты уступали «порыву жалости» к положению трудящихся. Равным образом различные, только что рассмотренные нами, школы действуют под влиянием того же чувства, протестуя против безусловной свободы труда и требуя его «организации». Государство им кажется лучшим средством добиться поставленной себе цели.

Критика индивидуализма и основанного на нем экономического строя в то время носилась в воздухе. Можно констатировать, что по мере удаления от эпохи Реставрации и приближения к Июльской монархии эта склонность и этот дух беспрестанно заражают даже таких писателей, которые не занимаются ни социальными, ни политическими науками.

Церковь также не избегает общего течения. Значительно ранее появления книги Франсуа Гюэ[478], настоящего родоначальника христианского социализма, тогда как Вилльнев-Баржемон был лишь его предвозвестником, журнал Лакордера и Озанама *Новая эра* высказал свое расположение к школе социалистов. Лакордер лично восхвалял в 1845 году с кафедры собора Богоматери чувство, одушевлявшее эти различные школы и казавшееся ему выражением признания истинных потребностей человечества. Мы видим, таким образом, что образуется очень странная смесь из разных доз католицизма, революционного духа и даже коммунизма[479].

Литература, роман, сцена представляют примеры того же самого зрелища. Бенуа Малон перечисляет в одном месте[480], правда, без достаточной методической осторожности, имена Беранже и Ламенне, Жорж Санд и Эжена Сю, даже Шатобриана как сторонников социализма. С тех пор появился новый и чрезвычайно важный документ: книга Ренана, написанная им в 1843 году, но опубликованная лишь сорок лет спустя[481]. Эта книга не представляет собой ни политического сочинения, ни исследования по социальной науке, и тем не менее критика индивидуализма, призыв к государству встречаются в ней так часто, что мы должны остановиться на ней как на знамении времени.

Общество не представляет «атомистического соединения индивидуумов», оно — «организованное единство», явление «первичное»[482]. Политическая свобода не цель сама по себе, а лишь средство для достижения высшей цели: «облагорожения и эмансипации всех людей

478 *Le règne social du Christianisme*, par F. Huet (Bruxelles et Paris, 1853).

479 См. Joly. *Le Socialisme ehrétien*. Глава IV.

480 B. Malon. *Le socialisme intégral* (T. I. C. 145 и сл.).

481 *L'Avenir de la Science*.

482 *L'Avenir de la Science* (C. 252).

путем цивилизующего воздействия общества»[483]. Либеральная агитация названа «бесполезной и пустой»[484]. Идеал правительства — «правительство ученых», так как цель политики — «наивозможно высокая культура человечества»[485]. Государство в глазах Ренана этой стадии развития его мысли «не простое полицейское учреждение для поддержания порядка». У него есть «обязанности», состоящие в том, чтобы доставлять человеку условия для его совершенствования. Оно — «пластическая и реально направляющая сила»[486]. Государство, говорит также Ренан, — «*машина для прогресса*»[487]. Социалисты правильно ставят проблему, но они дурно ее разрешают, сводя все к вопросу «о благосостоянии и наслаждении»[488]. Нужно поставить высшую цель, но при этом нельзя устранить государство от вмешательства. Публикуя свою книгу, Ренан не упустил случая раскрыть «иллюзии», с которыми он встретился, когда писал ее: «социалистические идеи»[489]. Как бы то ни было, но эта книга может служить примером воздействия только что рассмотренных нами доктрин на самые независимые умы[490].

Указанная выше тенденция обнаруживается не только в одной Франции. Экономическая и социальная реакция, подобно реакции философской и политической, по существу — космополитического характера. Англия и Германия играют здесь свою роль; но тогда как в философском и политическом отношениях английские и немецкие идеи оказали значительное влияние на движение французской мысли, в экономическом и социальном отношениях или оказывали влияние фран-

483 *Ibid* (С. 355).

484 *Ibid* (С. 357, 343–344).

485 *Ibid* (С. 364).

486 *Ibid* (С. 252).

487 *Ibid* (С. 378). Эта формула вызывает вопрос, насколько идеи Ренана изменились впоследствии. См. *ниже,* кн. V. Гл. I.

488 *Ibid* (С. 377).

489 *L'Avenir de la Science* (*Предисловие*. С. IX).

490 В *l'Avenir de la Science* можно было бы легко отметить многочисленные черты воздействия на ум Ренана господствовавших в то время доктрин. См, например, стр. 101, где религия будущего изображается в выражениях, от которых не отказался бы Пьер Леру. См. также на стр. 81 место об истинном счастии, написанное совершенно языком сен-симонистов: «Жизнь духа осуществится здесь, а не на фантастическом небе. Для человека важно, таким образом, стать сначала властелином материального мира, чтобы затем освободиться чрез победы духа. Вот в чем несправедливость проклятия, наложенного христианством на жизнь настоящего...» и проч.

цузские идеи — в Англии, например, на таких людей, как Стюарт Милль, в Германии — как первые теоретики социализма, — или же особенные условия обеих стран определяли их собственные направления мысли, сходные с французскими, но не связанные с ними непосредственно: таково, например, направление Оуэна в Англии или очень важное и интересное направление, во главе которого стоит Лист в Германии.

В другом месте я привел доказательства влияния на ум Стюарта Милля как французской мысли вообще, так в особенности сен-симонистов и демократической школы, Токвиля и теоретиков революции 1848 года. Я показал, как изменились его экономические взгляды и как он был приведен к сознанию необходимости предоставить очень широкую долю участия государству в национальной деятельности; мне нет нужды поэтому долее останавливаться на этом[491].

В Германии, где успех проповеди сен-симонистов был, по-видимому, очень значителен[492], предшественники современного социализма также отражают на себе французское влияние[493]. Лассаль, остановившийся на полпути между первоначальными и более новыми формами социализма, более, чем кто-либо другой, черпал из этого источника. Без сомнения, благодаря своему гегельянскому образованию он, как и Карл Маркс, обладал пониманием эволюции учреждений и для характеристики результатов, добытых политической экономией, дал формулы, которыми воспользовался Маркс[494]; тем не менее его критика индивидуализма[495], его теория *социальных связей*[496] вполне соответствуют взглядам французского социализма. То же самое следует сказать по поводу понятия Лассаля о государстве и роли последнего в оказании кредита рабочим ассоциациям[497]. Согласие с Луи Бланом в данном случае полное, и, несмотря на усилие Лассаля замаскировать это[498], даже более, чем согласие.

Нетрудно объяснить себе широту и силу этого идейного движения. Самые разнообразные причины способствовали его возникновению

491 См. нашу работу: *De Stuarti Millii individualismo*.

492 См. Hubbard. *Vie et Travaux de Saint-Simon* (С. 84).

493 E. de Laveleye. *Le Socialisme contemporain* (Гл. I).

494 См. далее (Кн. IV. Гл. III).

495 Lassalle. *Kapital und Arbeit* (Reden und schriften. T. III. С. 20, 21 и сл.).

496 *Ibid* (С. 32).

497 *Kapital und Arbeit* (С. 212 и 218).

498 *Ibid*. Добавочные статьи (С. 254 и сл.). Заимствования Лассаля у Луи Блана точно указаны Дюрингом в *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus* (3-е изд. Лейпциг, 1879. VIII ч., 2-я гл.).

и развитию. Кроме уже указанных нами — роста крупной промышленности и причиняемых ею бедствий, а также теорий Рикардо и Мальтуса — теория народного верховенства, с ее логическим последствием, всеобщим избирательным правом, также приводит, хотя и не столь необходимо, к требованию как права на труд, так и некоторых других средств обеспечения всеобщего благосостояния. «Было бы противоречием, — сказал Токвиль, — если бы самодержавный народ был в то же время нищим».

Столь обильный событиями 1848 год образует кульминационный пункт только что изученного нами движения идей. Достигнутое к этому времени развитие демократии сильно угрожало индивидуальной свободе.

В наше намерение не входит примешивать к настоящим очеркам хотя бы самую малую долю политики. Однако как не сказать, что на доктрины, которые мы изучали, и на людей (без сомнения, честных и благородных), которые их пропагандировали, пробуждая тем стремление к власти и ослабляя чувство справедливости, падает тяжелая ответственность за то, что события 1850-го и 1852 годов могли так легко совершиться и, совершившись, встретить такую позорную снисходительность? Разумеется, они не предвидели ни готовившихся совершиться событий, ни последствий своей пропаганды. Но история идей показывает, что, помимо своего желания и не ведая о том, они заранее подготовили к этому умы[499]. Позволительно думать, что демократия при другом строе и другой духовной пище выказала бы меньше склонности к личному управлению; и нельзя сомневаться, что только совершенно иное воспитание может сделать ее доступной свободе и способной ею воспользоваться.

499 Проповедуя полнейший индифферентизм в политической свободе и формам учреждений. Мы видели, что Сен-Симон придавал мало значения политическим формам. В посвященном ему некрологе, от 4 июня 1825 г. *Globe* (в то время орган доктринеров) ставит ему в заслугу, что он «предчувствовал наступление новой эры, тогда как вся Франция занималась исключительно политикой в старом смысле этого слова...»

Луи Блан, не оспаривая того, что политические формы имеют значение, ставит выше их *цель*, которую должно достигнуть общество» (*Questions*, 5-й отдел. С. 246–247).

Видаль (*Répartition des richesses. Предисловие*. С. II): «О политике рассуждали достаточно, пора заняться настоящими вопросами, вопросами социальными».

Кабе очень старательно доказывает, что коммунистический строй совместим со всеми формами правления (*Voyage en Iearie. Предисловие*. С. V).

Безразличное отношение к политическим формам, отрицание абстрактного права ставят их защитников в совершенно ложное положение. Первые социалисты заявляют себя идеалистами и не делают никакого различия между двумя способами удовлетворения человеческих потребностей: путем ли беспрерывного распространения все большей свободы и приносимых ею благодеяний, или путем все большего расширения власти. Равным образом и притом столь же непоследовательно, первые социалисты хотят добиться фактического пользования правами и начинают с отрицания абстрактной идеи права, т. е. с уничтожения того юридического базиса, на котором человек может и должен основывать все свои требования.

Помещая на первом месте и окружая таким глубоким уважением идею права, философию права, французская революция выполнила не только критическую и отрицательную работу: она дала в руки современного общества оружие, единственно пригодное для упрочения сделанных завоеваний. Если это оружие сломать, то останется голая сила.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В XIX ВЕКЕ

КНИГА ТРЕТЬЯ

Нам нужно показать теперь, каким образом индивидуалистическая идея перешла от публицистов эпохи революции к публицистам эпохи Реставрации, а также к их преемникам эпохи Июльской монархии и Второй империи.

В то время как Фурье и Прудон доводят индивидуализм до крайних пределов и приходят к парадоксальным выводам, а демократическая школа безуспешно старается идти по стопам XVIII века, в руках доктринеров, либералов и экономистов индивидуализм искажается и мельчает, пока, наконец, не поглощается неизвестной раньше абсолютной противоположностью между индивидуумом и государством.

Но даже в таком измененном виде индивидуализм, благодаря превосходной связи своих элементов и тесному единению с господствующей философией, все-таки играет большую роль, и содержащая его формула кажется окончательной выдающимся умам.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПЕРЕХОД ИНДИВИДУАЛИЗМА XVIII ВЕКА В XIX ВЕК

Индивидуалистическую политику XIX века связывают с XVIII веком три книги, далеко разнящиеся между собой по манере изложения и по характеру: *Комментарий к духу законов* Дестю де Траси, *Опыт о гарантиях личности* Дону и *Рассуждения о французской революции* г-жи де Сталь.

I.

Дестю де Траси вдохновляется одновременно и Монтескье, и Руссо, и американскими публицистами, и Гельвецием. Прибавьте к этому, что фрагментарная форма, в которой он выражает свои идеи, ничуть не помогает уловить их совокупность и единство. Тем не менее нужно попытаться определить, какое значение имело каждое из этих влияний для доктрины, изложенной в *Комментарии*[1].

Траси не обладает своей собственной концепцией человеческой природы и является продолжателем утилитаризма и сенсуализма XVIII века в слегка измененном виде. Свободою для него является возможность исполнять свою волю; а так как волю он сводит к желанию, то свобода, в конце концов, является возможностью удовлетворять свои желания[2]. Человек счастлив, когда все его желания удовлетворены. Следовательно, счастье и свобода — «одно и то же»[3]. Отсюда вытекают три важные наблюдения. Во-первых, в различные эпохи люди понимали свободу различно, потому что неодинаково понимали сча-

[1] *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu* (1811). Это сочинение появилось сначала в Америке, во Франции оно было напечатано только в 1822 году.

[2] *Commentaire sur l'esprit des lois* (Изд. Desoer'a. С. 129).

[3] *Ibid* (С. 130).

стье; во-вторых, народ должно считать истинно свободным, пока существующий государственный строй ему нравится, «хотя бы по своей природе этот строй менее соответствовал принципам свободы, чем какой-либо другой, который ему не нравится»[4]; в-третьих, наилучшие учреждения те, которые делают народ наиболее счастливым, хотя бы они и были деспотическими. «Если государь, обладающий самой деспотической властью, сумеет в совершенстве распорядиться ею, его подданные достигнут полного счастья, т. е., другими словами, свободы»[5]. Вот в чем Дестю де Траси соприкасается с Гельвецием.

Следуя Монтескье, Траси рассматривает политические учреждения не с абсолютной точки зрения, а в связи с эпохой и окружающей средой. Однако Монтескье ошибался, полагая, что для счастья и свободы народов существует «основное условие», заключающееся в разделении властей, какое мы видим в Англии.

Здесь наступает очередь влияния Руссо и публицистов американской революции. Сначала идет Руссо: противоположение, равновесие властей всегда производит лишь «настоящую гражданскую войну»[6]. Кроме того, в своей апологии английской конституции Монтескье забывает одно капитальное обстоятельство. Поддержкой всего здания служит «твердая воля нации, желающей его сохранения»[7]. В сущности, есть только одна власть — воля народа; законодательные, исполнительные и судебные функции являются только делегацией этой власти[8]. А вот перед нами и американские публицисты. По мнению Траси, проблема высшего счастья, или наибольшей свободы — эти термины для него представляют синонимы, — дурно разрешенная английскими учреждениями, отлично решена американскими конституциями. Последние опираются на принцип народной воли и предусматривают всевозможные затруднения, даже тот случай, когда законодательная и исполнительная власти превысят свои полномочия или по отношению друг к другу, или обе вместе и станет неизбежным пересмотр конституционного договора[9]. Но вслед за горячим восхвалением американской конституции — в чем он сходится со многими из своих современников — Траси отмечает тотчас же невозможность перенести конституцию федеративного государства в «единое и нераздельное»

[4] *Ibid* (C. 132).

[5] *Ibid* (C. 133).

[6] *Commentaire* (C. 166).

[7] *Ibid* (C. 140).

[8] *Ibid* (C. 137).

[9] *Ibid* (C. 143).

государство. Впрочем, он не имеет в виду какой-либо отдельной страны, а высказывает общие соображения о том, каковы должны быть приемы нации, которой надоела ее конституция или надоело отсутствие ее, если она хочет создать себе конституцию при свете чистого разума[10].

Мы не будем касаться частностей этих «приемов»[11]; они были бы уместны в политическом трактате, для нас же не особенно интересны, потому что под буквой теорий мы отыскиваем прежде всего проникающий их дух. Для нас достаточно отметить, что «разумное правительство» или, по выражению Траси, «демократия просвещенного разума»[12], есть представительный режим, «сообразный с природой» в том смысле, что он «предоставляет ей воздействовать» и дает свободу «всем наклонностям, за исключением порочных, и всем занятиям, не нарушающим нормального порядка»[13]. Это правительство обеспечивает свободу политическую, индивидуальную и свободу печати, гарантируя их судом присяжных, «по крайней мере, против уголовных преступлений». Уважение к индивидуальной свободе предполагает повиновение законам; а законы представляют собою правила, соблюдение которых предписано нам властью, имеющей в наших глазах право на это[14]. Общество вольно создавать законы по своему желанию; однако, если мы желаем своего счастья, положительные законы должны быть «сообразными с *нашей* природой»[15]. Траси не говорит: сообразными с естественным правом. Он не знает такого права, и когда ему приходится говорить «об основной справедливости, о коренной несправедливости», под этим всегда нужно понимать потребности нашей природы или то, что противно ей[16].

В этом недостаток индивидуализма Траси. Этот поклонник «разума» не доверяет ему настолько, чтобы положить его в основу прав индивидуума. Когда дело идет о деталях конституционной организации, мысль Траси ясна, точна и богата; наоборот, она становится бедной и расплывчатой, когда дело доходит до принципов. Чисто представительный режим обеспечит свободу, а вместе с тем он обеспечит спра-

10 *Commentaire* (С. 208).

11 Частности см. *Ibid* (Кн. VI и XI).

12 *Ibid* (С. 52).

13 *Ibid* (С. 52).

14 *Ibid* (С. 1).

15 *Commentaire* (С. 4).

16 *Ibid* (С. 4–5).

ведливость и поведет к «равенству»[17]. Каким образом, какими средствами, в какой мере и ценою каких жертв для индивидуальной свободы? Траси не выясняет этого, и нетрудно понять, почему: без помощи одного из тех метафизических понятий, которые он осуждал с самого начала, он не мог бы сделать этого и поставить вне спора индивидуальную свободу.

II.

Опыт о гарантиях личности Дону, несомненно, принадлежит к числу книг, в которых требование вольностей, необходимых человеку и гражданину, выражено наиболее сильно и решительно[18]. В этом наскоро написанном произведении чувствуется усталость от революционного беспорядка, отвращение к произволу цезаризма и недоверие к реакции.

Подобно Траси, Дону находится под влиянием идеологии и эмпиризма XVIII века. Поэтому в его книге нет ни метафизики, ни умозрений по поводу происхождения или цели человеческого общества, ни умозрений относительно наилучших форм правления. Последние делятся для Дону, как и для Траси, на два разряда, смотря по тому, обеспечивают они или отвергают гарантии личности. Политическая проблема ставится у него очень просто. Раз государственная власть признана необходимой, и могут быть обстоятельства, при которых она предписывает свою волю, налагая с общего согласия «руку на личность и собственность»[19], то каким же образом помешать ей стать агрессивной? Короче, какие учреждения пригодны для наиболее действительной охраны граждан от «посягательств» государственной власти[20]?

Верный своим общим идеологическим воззрениям, Дону решает эту проблему, не прибегая ни к разуму, ни к опыту. Он ограничивается анализом понятий. Что заключают в себе слова: личная свобода, гарантии личности, если их анализировать? Они заключают в себе «все реальные интересы» граждан, а именно: свободу личности, неприкосновенность личности, развитие частной промышленности, независимость в частных делах[21]. Поэтому Дону требует: неограниченной

[17] *Ibid* (C. 52).

[18] *Essai sur les garanties individuelles* (1818).

[19] *Ibid* (C. 5).

[20] *Ibid* (C. 6).

[21] *Essai sur les garanties individuelles* (C. 8).

свободы устного и письменного слова, печати и совести; суда присяжных, несменяемости судей, ежегодного вотирования налогов, провинциальных собраний, правильно и периодически избираемых представителей, ответственности чиновников за всякое нарушение ими положительных законов[22].

До сих пор Дону говорит вообще, без отношения к известной эпохе или стране. Когда же он переходит к изысканию наилучших средств для обеспечения ненарушимости гарантий личности там, где они были в пренебрежении, мысль его, напротив, занята родиной в современную ему эпоху.

Но он не питает ни доверия Монтескье и его учеников к политической свободе, которая, по его мнению, является не целью, а только средством[23], ни доверия Дестю де Траси к конституции Соединенных Штатов Америки. Ни консервативный сенат, ни равновесие властей здесь ни к чему. Гарантии личности ненарушимы, когда они пользуются уважением в течение долгого времени. А средством для достижения такого долговременного уважения служит «хороший выбор» представителей[24]. Впрочем, законодательная инициатива для последних не обязательна. Главная, «быть может, единственная» функция их состоит в рассмотрении представляемых им законопроектов, «которые относятся к индивидуальным гарантиям»[25]. Власть сохраняет, таким образом, широкие полномочия. Дону не думает, чтобы ее деятельность обязательно приносила вред. Он даже находит власть полезной и остерегается покушаться на нее[26].

Невозможно, по-видимому, более сузить и ограничить требования либерализма, представить их в такой форме, которая возбуждала бы еще менее возражений и трудностей, внести более позитивный дух в затронутые вопросы и еще полнее изолировать их от чисто политических и чисто философских проблем, с которыми они связаны. Попытка Дону скорее любопытна, чем доказательна, потому что оставляет здание совсем без фундамента.

[22] *Ibid* (см. главы I–V).

[23] «Самое осуществление прав гражданина, которое называется политической свободой, скоро утомило бы нас, если бы оно не было действительным средством гарантировать гражданскую свободу и личное счастье». *Ibid* (С. 64).

[24] *Ibid* (С. 190).

[25] *Essai sur les garanties individuelles* (С. 190).

[26] «Эти барьеры скорее защищают, чем ограничивают верховную власть, ибо они препятствуют только насилию, воровству и обману и отличают законную власть от тирании». *Essai sur les garanties individuelles* (С. 243).

III.

Когда читаешь *Рассуждения о французской революции*[27] после де Местра и де Бональда, поражаешься не столько тому, что говорит автор, сколько тому, о чем он умалчивает. Но не следует забывать, что эта книга совсем не труд ученого, хотя она и оказала значительное влияние и точно воспроизвела, каким образом либералы эпохи Реставрации[28] понимали и толковали французскую революцию. Было бы совершенно несправедливо требовать от нее точности, о которой автор и не заботился.

Г-жа де Сталь не говорит о происхождении обществ; о возникновении верховной власти она говорит вскользь для опровержения идеи народного верховенства[29]. Она не заботится о критике философской мысли XVIII века и революции. Как верная ученица Монтескье, г-жа де Сталь прямо ставит вопрос об организации государственных властей[30]. Как нужно распределить власти, чтобы граждане были свободными?

На этот вопрос есть готовый ответ. Англия уже давно обладает учреждениями, наиболее благоприятствующими развитию свободы. Пусть Франция последует ее примеру. Для этого ей достаточно будет возвратиться к духу Конституанты, который тождественен с духом Хартии. Конституционная монархия была бы возможна в 1791 году, если бы не эмиграция[31]. После падения Империи она снова стала возможной, и необходимо держаться за это, как наилучшее из решений[32]. Такова господствующая идея в книге г-жи де Сталь. В этой книге Реставрация ставится в связь с первыми годами революции, а весь промежуточный период рассматривается как совершенно пустое место. Или, вернее, этот промежуточный период имеет значение в том смысле, что под влиянием ненависти, с одной стороны, к деспотизму и произволу, а с другой—к тенденции новых демократических обществ заставлять индивидуума жертвовать своим счастьем возросла и ожи-

[27] *Considérations sur la Révolution française* (1818).

[28] Thureau Dangin. *Le Parti libéral sous la Restauration* (C. 94).

[29] *Considérations sur la Révolution française* (T. I. C. 317).

[30] Вопрос о форме учреждений так сильно занимает ум г-жи де Сталь, что в своей книге *Passions* (1796) она трактует о любви в *смешанных монархиях, монархиях абсолютных* и *республиках*. Это некоторым образом та форма, под которой ум ее видит все вещи.

[31] *Ibid*, часть 2-я. Гл. XXIII.

[32] *Ibid*, часть 6-я. Гл. IX.

ла любовь г-жи де Сталь к политической свободе и к тем учреждениям, которые кажутся ей наиболее способными гарантировать эту свободу. Правильно отмечено, что самое слово «государство» означает в глазах г-жи де Сталь что-то «жестокое и тираническое» и очень редко встречается в ее произведениях[33].

Индивидуализм г-жи де Сталь весь состоит из оговорок, ограничений и протестов против захватов со стороны власти. Он уже предвозвещает отрицательный характер, который скоро окажется преобладающим в индивидуалистической мысли XIX века.

[33] A. Sorel. *Madame de Staël* (Collection des principaux écrivains). C. 33.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ДОКТРИНЕРЫ И ЛИБЕРАЛЫ

Доктринеры и либералы боролись между собою в эпоху Реставрации и Июльской монархии. Политическая история должна выяснить и понять причины этого столкновения; но политическая философия обеих этих школ представляет черты очевидного сходства, которые и должна восстановить история идей.

I.

Школа доктринеров[34] далеко не заслуживает установившегося за ней названия. Имея в виду последнее, можно подумать, что она опирается на незыблемые, строгие, целостные принципы. В действительности нет ничего подобного. Позирование, возвышенный тон и сентенциозный язык ее представителей не должны вводить нас в обман. Доктринеры бедны в отношении доктрины, или, если угодно, вся их доктрина состоит в объяснении и оправдании некоторых фактов.

Впрочем, к этому принуждает их политическая работа, которой они задаются[35]. Они стараются примирить старую Францию с новой и для достижения этого вынуждены остерегаться одновременно и партизанов старого порядка, и учеников революции. Они занимают как раз середину между этими двумя партиями, и это положение часто заставляет их отказываться от следствий, вытекающих из принятого ими принципа, или от самого принципа, принимая, однако, его следствия.

[34] De Barante. *Vie et Opinions de Royer-Collard*. Guizot. *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration et du Ministère actuel* (1821). *Des moyens de gouvernements et d'opposition dans l'état actuel de la France* (1821). *Histoire du gouvernement représentatif* (1821–1822). *Essai sur l'Histoire de France* (1821–1824). *Histoire de la Civilisation en Europe* (1828). — *Histoire de la Civilisation en France* (1830).

[35] См. в *Мемуарах* Гизо (Т. I. С. 157 и след.) длинное и подробное изложение политики доктринеров, подтверждающее высказанное нами суждение.

Королевскую власть, например, они понимают очень сходно с людьми старого порядка, но борются против вмешательства двора в политику, против привилегий и привилегированных и требуют прав, гарантированных правильной конституцией. Еще пример: они стремятся основать конституционную монархию, но не признают за выборной палатой ни права инициативы, ни права руководить политикой кабинета. Вся *доктрина* Ройе-Коллара (или Гизо в его первых произведениях) сводится к постоянным компромиссам, к пышным фразам, прикрывающим сделки между фактом и правом в ущерб последнему. Гизо является типичным теоретиком того направления, которое впоследствии получило название оппортунизма[36].

Когда изучаешь Ройе-Коллара, невозможно отделить его политическую философию от переживаемых им событий. Мало того, что вся его философия содержится в речах, т. е. в известных актах: все ее выводы продиктованы ему ненавистью к деспотизму Конвента, от которого ему пришлось пострадать. Понятие народного верховенства для него навсегда осталось связанным с самыми ужасными воспоминаниями о революции. Поэтому-то он решительно отрицает: и принцип этого верховенства — естественное право гражданина заключать общественный договор; и его приложение — равенство политических прав; и его главное следствие — господство выборной палаты[37].

Народное верховенство покоится на ложном понимании природы общества. Общество не «простое собрание известного числа индивидуумов, выражающих свою волю». Оно не совсем «однородно». Оно слагается из «интересов», одни из которых, действительно, общи всем его членам, а другие — свойственны только известным группам граждан. Эти интересы должны быть *представлены*, откуда весьма двусмысленное название — *представительное правление*. Представительство интересов будет тем лучше обеспечено, чем больше будут конкурировать между собою из-за влияния на общественные дела власти, различные по происхождению и по характеру. Так, в старой Франции процветало «множество местных учреждений и независимых магистратур», которые, не покушаясь на верховенство, ограничивали власть государя[38]. Все эти власти должны иметь самостоятельное историческое происхождение[39].

[36] Это направление описано у Гизо в *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration* (С. 11).

[37] О роли Ройе-Коллара в комиссии, подготовлявшей избирательный закон 1816 года, см. de Barante. *Vie et Opinions de Royer-Collard* (Т. I. С. 271 и след.).

[38] De Barante. *Vie et Opinions de Royer-Collard* (Т. II. С. 130 и след.).

[39] *Ibid* (Т. II. С. 132).

Участие в выборах не составляет право гражданина: это обязанность, предполагающая известную способность. Гизо еще решительнее, чем Ройе-Коллар, формулировал различие между «неравными правами» и всеми прочими[40]. Каждый человек обладает некоторыми правами «потому только, что он человек». К ним относятся «свобода совести и большая часть так называемых прав граждан». Но существуют иные права, *которые распределяются сообразно различным видам неравенства, какие Провидению угодно было установить между людьми*. К числу таких принадлежит право участвовать в образовании политического общества и в учреждении правительства. «Оно не присуще человеку как таковому, а зависит от способности индивидуума, рождается вместе с нею и узаконяется ею же»[41]. Мы увидим сейчас, как Ройе-Коллар и Гизо определяют и измеряют избирательную способность.

Палата, выбранная гражданами, выполняющими этим свою обязанность, не должна и не может претендовать на верховную власть. Признавать за ней эту власть — значит вводить «деспотизм многих»[42] вместо деспотизма одного человека. Поэтому Ройе-Коллар настойчиво отмечает оригинальный характер французской монархии по сравнению с английской[43]. Во Франции верховным владыкой является не парламент, а совокупность многих независимых властей различного происхождения: король, наследственные пэры и выборная палата. В особенности король; инициатива его должна оставаться абсолютной и ненарушимой; он не только царствует, но и правит; он даровал Хартию, которая дала жизнь палате; Хартия создает *чиновников*, обязанность которых состоит в выборе депутатов[44]. Избранные таким образом депутаты не должны ни свергать министров, ни вмешиваться в правление, ни проявлять какую-либо инициативу. Между французской монархией и английским образом правления нет никакого сравнения. Правительство нельзя пересадить, подобно растению[45]. Действительно,

40 *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration* (С. 36–38).

41 *Ibid* (С. 38).

42 Barante. *Vie et Opinions de Royer-Collard* (Т. II. С. 132).

43 *Ibid* (особенно т. I. С. 217 и след.).

44 *Ibid* (Т. I. С. 275).

45 *Ibid* (Т. I. С. 217, 237). Следует заметить, что в этом пункте Гизо не совсем согласен с Ройе-Колларом и что впоследствии Ремюза построит теорию «акклиматизации правительств» (*Politique liberale*).

Подобно непоследовательности и противоречиям самой доктрины, эти разногласия между доктринерами говорят все об одном и том же: об отсутствии принципов.

в монархии, основанной на Хартии, «представительства совсем не существует». Поэтому весьма ошибочно применяют к ней заимствованное у иностранцев название — представительное правление. Ройе-Коллар тем не менее пользуется этим термином, но упрекает себя за это, и в одном характерном отрывке объявляет его лишенным смысла[46].

В чем же состоит политическая способность, дающая участие в выборах? Если бы Ройе-Коллар признал выборную палату органом *мнений*, он, очевидно, принужден был бы приписать политическую способность всем гражданам или, по крайней мере, тем из них, которые достигли достаточной степени культуры для того, чтобы составить себе известное мнение. Получилась бы или всеобщая подача голосов, или такая, при которой были бы исключены одни безграмотные. Но Ройе-Коллар не желает допускать представительства мнений. Выборная палата у него служит органом известных интересов[47]. Выполнить *функцию* избирателя способен только тот гражданин, который по своему состоянию и по своим склонностям кажется наиболее пригодным для поддержания этих интересов. Отсюда — ценз, влекущий за собою сосредоточение политической власти в руках крайне малочисленного класса. Такова, по крайней мере, первая формула, на которой останавливается мысль доктринеров. Впоследствии возникли и другие.

У Ройе-Коллара «известным образом установленная верховная власть свободных правительств» допускает вмешательство чиновников, очевидно, способных по своему состоянию разумно служить интересам, органом которых служит выборная палата. Затем является Гизо, сглаживает резкости этой теории и ставит между божественным правом и верховенством народа так называемое им верховенство разума[48]. Средние классы, обладающие избирательным цензом, представляются ему как бы естественными хранителями политического смысла, и весь ход истории цивилизации, по его мнению, складывается в пользу появления этих классов. Наконец, вносит свою долю и эклектическая философия. Ремюза, доктринер второго периода, когда границы между доктринерством и либерализмом теряют определенность, преобразует теорию Гизо и Ройе-Коллара, примешивая к ней эклектическую теорию разума. «Высший разум, невидимо присутствующий, сообщается с разумом человеческим. Кто же, следовательно, может быть избранником? Люди, наиболее способные дать перевес справедливости, разуму и истине»[49].

[46] *Barante. Vie et Opinions de Royer-Collard* (Т. I. С. 228).

[47] *Ibid* (Т. I. С. 228).

[48] *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration* (С. 201).

[49] Rémusat. *Passé et Présent* (Т. I. С. 400).

Исправленная таким образом формула нравится Ройе-Коллару своей велеречивостью, и в одной из своих последних речей (1831 года) он присваивает ее себе, делая еще более величественной. Представительное правление — это «осуществление прекрасной теории Платона: *организованная справедливость, живой разум, вооруженная мораль*»[50]. На словах он как будто очень далеко отошел от своей речи 1816 года, но сущность почти не изменилась, и Платон справедливо удивился бы, узнав, какие «интересы» защищались тут его именем.

Доктринеры думали установить свободное правление, не допуская, однако, нацию до действительного участия в распоряжении своими судьбами; точно так же они думали служить делу индивидуализма, не признавая за индивидуумом никакого естественного права, по крайней мере, в области политики.

Доктринеры, несомненно, заботились об индивидуальных вольностях, и было бы несправедливо не оценить усилий, потраченных ими для установления свободы печати, являвшейся для них началом и гарантией всех прочих вольностей[51]; свободы слова; суда присяжных, на который они смотрели как на «ограничение установленных властей»[52]. Они требуют также для граждан большей свободы в сфере их ближайших интересов и нападают на чрезмерную централизацию Империи и Конвента. Ройе-Коллар очень убедительно показывает связь между централизацией и политической философией, рассматривающей индивидуумов как математические единицы, отдельные атомы. «Централизация вышла из общества, растертого в порошок. Там, где одни индивидуумы, все дела, не принадлежащие им, являются делами публичными, делами государства»[53].

Но этот индивидуализм, лишенный идеи естественного права и состоящий весь из ограничений и подразделений, рискует очутиться бессильным и никуда не годным перед возражениями и трудностями. Это хорошо видно в вопросе о свободе обучения. Ройе-Коллар, с гордостью считающий себя индивидуалистом и либералом, не колеблется защищать право государства. Он не исследует вопроса о том, имеет ли индивидуум *право на обучение*, как думаем мы, ничуть не отступая при этом от принципов правильно понятого индивидуализма. Нет, он сто-

[50] Barante. *Vie et Opinions de Royer-Collard* (T. II. C. 465).

[51] Barante. *Vie et Opinions de Royer-Collard* (T. II. C. 133). См. в *Souvenirs* герцога de Broglie (T. II. C. 35 и след.) очень интересное изложение принципов по этому предмету.

[52] Суд присяжных — это свобода, говорит Ройе-Коллар. Barante. *Vie et Opinions de Royer-Collard* (T. I. C. 351).

[53] *Ibid* (T. II. C. 131).

ит за *право государства обучать индивидуума*, не только наблюдать за образованием, но и *руководить* им. «Для опровержения этого принципа, — говорит Ройе-Коллар, — нужно было бы доказать, что общественное образование, а *вместе с ним религиозные, философские и политические доктрины, составляющие его душу, стоят вне общих интересов общества*, что они естественно входят в оборот как частные потребности, что они принадлежат промышленности, подобно фабрикации материй»[54].

Я знаю, что в данном случае Ройе-Коллар борется с «притязанием частной власти» церкви смотреть на образование как на «независимую область» и «давать законы публичной власти»[55]; но приведенные им аргументы заметно не соответствуют значению этого спора. По-видимому, и не подозревая этого, наш философ сходится с ненавистными ему якобинцами.

Историк был бы несправедлив к доктринерам, если бы он не похвалил их за то, что они верили в свободу и любили ее. Но с нашей точки зрения, в политической философии Ройе-Коллара и Гизо особенно важно отметить логическую несостоятельность их индивидуализма. Последний совершенно проникнут историческим духом и не только не восходит к принципам, но стремится лишь к тому, чтобы хорошенько понять данное положение вещей и приспособить к нему учреждения. Поэтому политическая философия доктринеров, в отличие от философии Бенжамена Констана, не могла пережить породивших ее обстоятельств. Индивидуализм Бенжамена Констана, опирающийся на отвлеченные принципы, сохраняет силу после Реставрации и после Июльской монархии; а индивидуализм Ройе-Коллара вышел из моды еще до 1830 года.

В политической философии доктринеров чувствуется влияние немецкой мысли. Не только их идеальная монархия очень сильно походит на конституционную монархию Гегеля, но руководящие идеи немецкой исторической школы встречаются в первых же произведениях Гизо.

Он сам рассказывает, что очень рано увлекся изучением немецкой литературы[56]. Изыскания относительно муниципального строя Римской империи и социального состояния Франции в период от V до X века, изыскания, которыми он начал свою карьеру историка, опираются на труды Эйхорна и Савиньи[57]. В стремлении доктринеров отводить прошлому как можно больше места в настоящем сказывается, конечно, дух Савиньи. Тот же дух внушает доктринерам великое почте-

[54] Barante. *Vie et Opinions de Royer-Collard* (T. I. C. 351).

[55] *Ibid* (T. I. C. 321).

[56] *Memoires* (T. I. C. 8).

[57] Современники хорошо видели это. См. Lerminier. *Lettres à un Berlinois* (C. 115).

ние ко всему, что освящено временем[58], и привычку покоряться *необходимости*, присущей ходу вещей. «Суровая, непоколебимая, неумолимая необходимость»[59], — Гизо охотно пользуется этой формулой и другими в том же роде. И Ройе-Коллар, защищая какую-нибудь из вольностей, делу которых он служил не без пользы, обращается не к праву, а к покровительству необходимости. «Свобода печати, — говорит он однажды, — представляет необходимость». И прибавляет: «Это слово оправдывает само себя»[60].

Теперь, без сомнения, ясно, что свобода, для которой требуется ссылка на необходимость, через это искажается и уменьшается, так что представляет лишь неверный и умаленный образ истинной свободы; дальнейшие страницы покажут это еще лучше.

II.

Метод Бенжамена Констана[61] совершенно философский, т. е. чисто абстрактный и дедуктивный. Бенжамен Констан хочет основать свободное правление на рациональных началах. Поэтому, кроме обильных ссылок на Неккера, Клермон-Тоннера и др., мы встречаем у него иногда обращение к Руссо.

Бенжамен Констан первый высказал мысль, которую потом так часто повторяли: что революция ничуть не уменьшила объема верховной власти в пользу увеличения свободы, а только перенесла эту власть со всеми ее атрибутами с государя на народ[62]. Он показал также, что простая передача верховенства народу, без организации свободного правления, в силу необходимости поведет к тому, что несколько индивидуумов, а быть может и один, захватят власть и станут угнетать народ «во имя его собственного верховенства»[63]. Мало того, Бенжамен

[58] Guizot. *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration* (С. 206).

[59] *Ibid* (С. 23).

[60] Barante. *Vie et Opinions de Royer-Collard* (Т. II. С. 133).

[61] *De l'esprit de conquête et d'usurpation* (1814). *Principes de politique* (1815). *Réflexions sur les Constitutions et les garanties* (1814–1818). *De la responsalibité des ministres* (1814–1818). *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819).
Все эти и другие менее важные сочинения были изданы в собрании политических сочинений Бенжамена Констана, выпущенном Лабуле в 1861 году, под заглавием *Cours de politique constitutionnelle*, 2 тома.

[62] *Principes de politique* (Сочинения, изд. Лабуле. Т. I. С. 9).

[63] *Ibid.* Предисловие 1818 г. (Сочинения. Т. I. С. LVIII).

Констан спрашивает еще, увеличивает ли хоть несколько сумму свободы, которой пользуются индивидуумы, такое абстрактное признание народного верховенства, и отвечает: нисколько не увеличивает[64]. Следовательно, это принцип, не увеличивающий реальной свободы граждан, благоприятствующий узурпаторским попыткам олигархов или одного тирана и влекущий за собой те же злоупотребления, от которых народ страдал в то время, когда верховенство принадлежало государю. Можно ли, значит, смотреть на этот принцип, как на догмат и, притом догмат общества нового времени, и вновь приниматься за «вечную метафизику Общественного договора»[65]?

По такому началу можно было бы подумать, что Бенжамен Констан, подобно доктринерам, совершенно отринет верховенство народа и станет искать прав на власть в истории. Но это мнение оказалось бы весьма ошибочным. Во-первых, исторический дух отсутствует в его политической философии; во-вторых, он задается, главным образом, тем, как бы предупредить злоупотребления народным верховенством, как нейтрализовать вредные последствия его, и таким образом приходит к формуле, которая сохраняет принцип, но придает ему совсем иной вид сравнительно с Руссо.

«Совокупность всех граждан, — говорит Бенжамен Констан, — является верховным владыкой в том смысле, что никакой индивидуум, никакая фракция, никакая частная ассоциация не может присвоить себе верховенство, если оно не передано им посредством делегации»[66]. Следовательно, суверен — будь то индивидуум, корпорация или собрание — всегда должен быть делегатом народа. Руссо не хотел делегации народного верховенства и, как мы помним, осмеивал прославленную свободу англичан, которые, по его словам, обладают верховной властью только на один день и час своей жизни, на тот день и час, когда назначают своих представителей. Бенжамен Констан не отрицает, что верховенство, в сущности, принадлежит народу, но желает, чтобы последний тотчас же передал его кому-нибудь.

Станет ли народ от этого рабом, как думал Руссо? Нет, ибо делегированное верховенство простирается только до области индивидуального права. «Там, где начинается независимое индивидуальное существование, прекращается юрисдикция этого верховенства»[67]. В самом деле, индивидуум обладает правами, «не зависящими ни от какой соци-

[64] *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 8).

[65] *Principes de politique* (Сочинения. Т. I. С. 129).

[66] *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 9).

[67] *Principes de politique* (Сочинения. Т. I. С. 9).

альной или политической власти»[68]. Покушаясь на эти права, власть тем самым стала бы «незаконной». Законодатель совсем не абсолютный властитель и должен считаться с этими «независимыми» правами. Только такой закон имеет силу, заслуживает почета и повиновения граждан, который совместим «с вечными принципами справедливости и милосердия — теми принципами, соблюдение которых для человека необходимо, если он не хочет пойти вспять и против своей природы»[69]. В другом месте Бенжамен Констан выражает свою мысль еще точнее. В категорию таких «беззаконных» законов он зачисляет все те, которые покушаются на нравственность, предписывая, например, делать доносы и запрещая укрывать изгнанников; все те, которые «разделяют граждан на классы»; все те, которые наказывают их за то, что от них не зависит, делают их ответственными за чужие проступки и т. д.[70] Подобные законы не заслуживают названия законов.

Таким образом, выше просвещенной и правой воли законодателя Бенжамен Констан признает «независимые права», подобно тому, как выше установленных властей он ставит «верховенство» народа, который делегирует эти власти. Но независимые права, о которых здесь идет речь, представляют не что иное, как «естественные права» философии XVIII века. Столкнувшись во время одного спора с юридическими теориями Бентама[71], Бенжамен Констан с силою выступает против смешения полезного и справедливого. «Мне хотелось бы, — говорит он, — как можно полнее отделить идею права от понятия полезного»[72]. Но этими словами Бенжамен Констан и ограничивается. Он ничего или почти ничего не находит прибавить, так как указанием на то, что «право — принцип, а польза — только результат, право — причина, польза — лишь следствие»[73], он, во всяком случае, не подкрепляет и не доказывает вышеприведенного различения. По недостатку требовательности, за отсутствием метафизического обоснования права Бенжамен Констан остается далеко от Руссо даже в тех случаях, когда, по-видимому, сходится с ним.

Впрочем, это не единственное различие между ними. В то время, как у Руссо политическая организация имеет *целью* обеспечить гражданам пользование естественными правами, у Бенжамена Констана она

[68] *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 13).

[69] *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 14).

[70] *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 14 и след.).

[71] Об этом споре см. Сочинения (Т. I. С. 346 и след.).

[72] Сочинения (Т. I. С. 347).

[73] Сочинения (Т. I. С. 347).

должна только воздерживаться от посягательства на эти права. Для Бенжамена Констана естественное право только граница, переступать которую не должно государство; для Руссо освящение естественных прав представляет цель, к которой государство должно стремиться. Различие капитальное, потому что Бенжамен Констан приспособляется к фактическому неравенству между гражданами, а Руссо преследует абсолютное равенство.

Прибавьте к этому следующие два замечания неодинаковой важности: Руссо и вместе с ним французская революция провозглашают права *человека*, а Бенжамен Констан ограничивается провозглашением прав *французского гражданина*; Руссо и вместе с ним французская революция причисляют к естественным правам право на труд и на пропитание, а Бенжамен Констан ограничивается признанием только тех прав, которые имеют чисто моральный или политический характер. Касаясь экономического строя, он только повторяет Адама Смита и еще более Ж.-Б. Сэя.

Таким образом, теория естественного права и теория народного верховенства при переходе от философов XVIII века к Бенжамену Констану меняет свой характер, но не настолько, чтобы нельзя было сразу отличить школу либералов от школы доктринеров.

Политическое общество имеет целью не равенство всех своих членов в пользовании естественными правами, а политическую свободу. Оригинальность Бенжамена Констана и либеральной школы по сравнению с Траси и Дону состоит именно в том, что он уже не считает некоторые блага настолько драгоценными, чтобы гражданин имел основание приобретать их ценою политической свободы. Народ не может быть счастливым, если он не свободен политически. К этому Бенжамен Констан добавляет прекрасные слова: «хотя политическая свобода не играет роли в наших непосредственных наслаждениях, но она их гарантирует. Признать ее бесполезной — значит признать ненужным фундамент здания, в котором хотим жить»[74].

Политическая свобода состоит в таком распределении властей, «чтобы самая очевидная, постоянная и прочная выгода (различных носителей власти) заставляла каждого из них оставаться в пределах своих полномочий»[75]. Под влиянием взглядов Клермон-Тоннера Бенжамен Констан вместо трех властей Монтескье вводит четыре, согласование и разделение которых ему кажутся обязательными в конституционной монархии: 1) королевскую власть; 2) исполнительную власть

[74] *Réflexions sur les Constitutions et les garanties* (Сочинения. Т. I. С. 174).

[75] *Principes de politique* (Сочинения. Т. I. С. 15).

(министров); 3) представительную власть, принадлежащую двум палатам, наследственной и выборной; 4) судебную власть[76].

Здесь Бенжамен Констан опять-таки расходится с доктринерами, которые не идут дальше традиционного взгляда на власть французского короля и не допускают, чтобы государь поступался частью своей верховной власти в пользу выборной палаты. По Бенжамену Констану, государь не только не обладает полнотою верховной власти, но в его функцию не входит ни создание законов, ни исполнение их, т. е. управление. Об этом заботятся министры. Королевская власть «нейтральна»; она должна пользоваться своими прерогативами для того, чтобы прочие власти опирались друг на друга, прислушивались друг к другу и действовали согласно[77]. Никогда роль конституционного короля не определялась с такой тонкостью и точностью[78], никто не сумел лучше показать ошибку конституций, которые, чувствуя необходимость гарантировать граждан от злоупотреблений одной из государственных властей, возлагают заботу об этом на другую, одинаково заинтересованную в преобладании[79]. Вследствие этого свобода так или иначе терпит ущерб и гибнет. Эту идею «нейтральной власти» Бенжамен Констан берет из Англии, причем замечает, что даже в этой стране обычаи и нравы сделали больше для ограничения государя, чем конституция, которая обеспечивает за ним прерогативы, не совместимые с нейтральностью.

За представительной властью, палатами, Бенжамен Констан признает инициативу «наравне с исполнительной властью»[80]. Он составляет себе, следовательно, ясную и определенную идею о парламентарном режиме, которой напрасно стали бы искать у доктринеров, и передает эту идею публицистам либеральной школы, своим преемникам и ученикам. Он передает им также самое широкое понимание принципа свободы печати. Бенжамен Констан отвергает поддерживаемое Ройе-Колларом выделение газет из остальной литературы[81]. Газета

[76] *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 19).

[77] *Principes de politique* (Сочинения. Т. I. С. 19).

[78] Государь представляет «особое существо, стоящее выше борьбы мнений; единственным интересом его является поддержание порядка и свободы; он никогда не может войти в обычные для всех условия, а потому недоступен всем страстям, которые порождаются этими условиями и которые постоянно питает в людях, облеченных случайной властью, перспектива очутиться в таких условиях». *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 21).

[79] *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 20 и след.).

[80] *Esquisse d'une Constitution* (Сочинения. Т. I. С. 213).

[81] См. *De la liberté des brochures, des pamphlets et des journaux* (1814). (Сочинения. Т. I. С. 443

может сделаться орудием преступлений, и закон покарает ее, но при условии соблюдения необходимого уважения ко всем законам газета должна быть совершенно свободной. Абсолютная свобода печати служит лучшей гарантией политической свободы, подобно тому, как избирательное право служит ее органом.

Бенжамен Констан уже не смотрит на избирателя, как на «чиновника», выражаясь словами Ройе-Коллара, но оставляет за ним по-прежнему привилегированное положение. При всей ее узости его теория избирательного права по сравнению с теорией доктринеров выгодно отличается, однако, тем, что вносит в защиту привилегий более откровенности.

Здесь уже нет речи о «верховенстве разума», в каком бы смысле ни употреблять эти слова; нет ни аргументов, ни образов, заимствованных у Платона. Бенжамен Констан просто констатирует, что никогда и нигде все индивидуумы, проживающие на известной территории, не считались членами государства[82]. Всегда полагали, что членом ассоциации может быть только тот, кто обладает «известной степенью просвещения, известной общностью интересов с прочими членами ассоциации». Отсюда—устранение иностранцев и установление гражданского совершеннолетия. Бенжамен Констан присоединяет новое условие. В таких сложных обществах, как новые политические общества, «для приобретения просвещения и для правильности суждений непременно нужен известный досуг». Его обеспечивает одна собственность. Следовательно, «только собственность делает людей способными осуществлять политические права»[83]. Вот что значит говорить начистоту.

Сначала Бенжамен Констан отвергал промышленную собственность и допускал только земельное владение на правах собственности или по долгосрочной аренде[84]. Потом он признал, что промышленная собственность заслуживает одинаковых прав с земельной[85]; но отказался отнестись так же благосклонно к «интеллектуальной собственности» и не дал избирательных прав тем, кого впоследствии стали называть «les capacités» (людьми свободных профессий). Свое мнение он подкрепляет любопытными доказательствами[86]. Ни одно из них

и след.) и *Question sur la Législation actuelle de la presse en France* (1817). (Сочинения. Т. I. С. 503 и след.).

82 *Principes de politique* (Сочинения. Т. I. С. 53).

83 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 54).

84 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 56).

85 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 60–82).

86 Интеллектуальная собственность заключается только в мнении, том ли, какое

не относится к выставленному выше «принципу», гласящему, что для правильного суждения необходим досуг.

Вот на каком узком основании строила либеральная школа при своем возникновении конституционное правление. Вот к чему она пыталась свести политические результаты французской революции.

Вопрос об отношениях индивидуума к государству Бенжамен Констан рассматривает почти со всех сторон. С своей стороны, он сильно, хотя и менее экономистов, способствовал тому, что невмешательство государства стало одновременно пробным камнем либерализма и характерной особенностью, настоящей печатью индивидуализма, как его понимали в эпоху Реставрации и Июльской монархии и каким его передали нам.

В политической экономии Бенжамен Констан повторяет Адама Смита и Ж.-Б. Сэя, у которых заимствует аргументы против вмешательства государственной власти в промышленность, в форме ли запрещений, или в форме поощрений[87]. Индивидуальная инициатива кажется ему единственным двигателем прогресса, единственным источником богатства. До сих пор он только ученик. Но он является уже самостоятельным, когда выступает против излишнего вмешательства центральной власти в местное самоуправление, когда он отстаивает, например, то, что муниципальная власть не представляет «отрасли исполнительной власти», а должна быть от нее «независимой»[88]. «Представителям и делегатам всех принадлежит забота о делах всех»; индивидууму — забота о его собственных интересах; а «то, что интересует только фракцию, должно решаться этой фракцией»[89]. «Муниципальная власть, — говорит он в другом месте, — должна занимать в админи-

имеет сам о себе автор, или том, какое имеют о нем другие. В первом случае все захотят пользоваться ее благами; во втором — ею будут пользоваться только единицы, баловни таланта и успеха.

Интеллектуальные профессии, не соединенные с собственностью, грозят исказить суждения, так как они приучают пренебрегать указаниями опыта и рассуждать «о социальном состоянии — как энтузиасты, о страстях — как геометры, о человеческих страданиях — как физики». Собственность умеряет эти опасные склонности. Впрочем, Б. Констан не забывает указать, что выставленное здесь ограничение избирательного права благоприятствует свободе, так как наука уживается с деспотизмом, и наоборот. *Principes de politique constitutionelle* (Сочинения. Т. I. С. 60–61).

87 *Réflexions, notes et additions* (Сочинения. Т. I. С. 364 и сл.).

88 *Principes de politique* (Сочинения. Т. I. С. 98).

89 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 98).

страции такое же место, какое мировые судьи занимают в судебном строе». «Это — власть только по отношению к тем, кто ей подчинен, или скорее их уполномоченный для дел, касающихся только их одних». Бенжамен Констан склонен ввести в администрацию то, что он называет *федерализмом*[90], который, впрочем, не похож на федерализм Соединенных Штатов, потому что он применяется «только к внутренним распорядкам отдельных частей государства», если только эти распорядки ничуть не затрагивают государственного или общественного интереса. Федерализм Бенжамена Констана не что иное, как децентрализация. Под этим именно названием он проник в программу либеральной школы и сделался одним из ее существенных пунктов[91].

Бенжамен Констан крайне недоволен, что власть при всяком удобном случае вмешивается в отношения между индивидуумами. Он замечает, что во Франции обыденная жизнь состоит из такого рода недостаточно обоснованных вмешательств и приводит в пример Англию, где общественный порядок гораздо лучше обеспечен во всех отношениях, «потому что он вверен разуму и интересу каждого»[92]. Правительственный произвол, представляющий утонченную, обыденную и привычную форму принципа государственного интереса, находит в Бенжамене Констане самого решительного противника. Знаменитый памфлет его *Дух завоевания*[93] представляет не что иное, как красноречивый протест против произвола.

Либеральная школа, все более и более поглощаемая впоследствии полемикой с социализмом, будет выражаться сильнее, чем Бенжамен Констан; но ей не удастся лучше его отметить антитезу между индивидуальным и социальным. «Все индивидуальное, — говорит он, — не может быть законно подчинено общественной власти». Таким образом, у Бенжамена Констана появляются и становятся лицом к лицу два соперничающие, даже враждебные принципа: государство и индивидуум. Всякое торжество одного наносит ущерб другому. Бенжамен Констан теряет из виду богатую и возвышенную, хотя часто изменчивую и неопределенную, мысль философов XVIII века, которые в своей

[90] *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 101).

[91] *Vues sur le gouvernement de la France* герцога де Брольи написаны под непосредственным влиянием Бенжамена Констана, особенно в том, что касается *локализации властей*.

[92] «Наши зрелища и празднества пестрят солдатами и штыками. Подумаешь, что троим гражданам нельзя встретиться без того, чтобы не потребовалась пара солдат для их разъединения». *Principes de politique* (Сочинения. Т. I. С. 41).

[93] См. *Сочинения* (Т. II. С. 137 и след.).

концепции индивидуализма не отделяли требования индивидуальной свободы от стремления помочь, хотя бы при содействии государства, возможно полному развитию наибольшего числа индивидуальностей. Индивидуализм Бенжамена Констана, подобно индивидуализму экономистов, о которых скоро будет речь, стремится принять преимущественно отрицательный характер.

Несмотря на некоторые, иногда очень заметные различия в мнениях по поводу отдельных пунктов, Бенжамен Констан в данном случае сходится с Ройе-Колларом, и неудивительно, что в известный момент их почтительные ученики, пораженные более сходством, чем различием между учителями, образовали одну великую школу, в которой частные оттенки слились с общей окраской.

Одно из первых произведений Бенжамена Констана, где в крайне сжатой и сильной форме соединено наибольшее количество идей, его речь *О свободе древних сравнительно со свободою новых народов*[94], бросает яркий свет на его теорию верховенства и теорию политической свободы и в то же время намечает пределы его индивидуализма и показывает, почему он не мог преступить этих пределов.

Руководящая идея этой работы заключается в том, что свобода, как ее понимают в новое время, не имеет ничего общего со свободой древних.

Что значат для человека нового времени слова: «быть свободным»? «Они значат, что каждый имеет право подчиняться только законам, что никого нельзя ни арестовать, ни заключить в тюрьму, ни лишить жизни, ни подвергнуть какому-либо насилию по произволу одного или нескольких. Они значат, что каждый имеет право высказывать свое мнение, выбирать род занятия и отдаваться ему; располагать своею собственностью, даже злоупотреблять ею; свободно передвигаться с места на место, не спрашивая позволения и не давая отчета в мотивах таких передвижений. Они значат, что каждый имеет право соединяться с другими индивидуумами или для обсуждения общих интересов, или для отправления богослужения, которое кажется им предпочтительнее, или просто для того, чтобы проводить время наиболее сообразно со своими склонностями и фантазиями. Наконец, они значат, что каждый имеет право влиять на государственное управление или посредством назначения всех или некоторых чиновников, или посредством заявлений, петиций и требований, ко-

[94] Речь была произнесена в королевском Атенеуме, в Париже, в 1819 году. (Сочинения. Т. II. С. 539–560). Идея, развитая в этом произведении, намечена уже в *l'Esprit de conquête et d'usurpation*, 2-я ч. Гл. VI (Сочинения. Т. II. С. 204).

торые государственная власть более или менее обязана принимать во внимание»[95].

А что понимал под теми же самыми словами человек древнего мира? Свобода для него состояла «в коллективном, но непосредственном отправлении многих функций единой верховной власти: в решении на общественной площади вопросов войны и мира, в заключении союзных договоров с иноземцами, в вотировании законов, в произнесении приговоров, в проверке отчетов и деятельности магистратов, в привлечении последних к ответственности перед всем народом, в осуждении или оправдании их. Но в то же время, наряду с такого рода коллективной свободой, древние признавали полное подчинение индивидуума власти целого». И Бенжамен Констан показывает, что у древних почти совсем нет и следа того «пользования правами», которое присуще новой свободе. Религиозные воззрения, мнения, род занятий — все в древности регламентировано коллективной волей. Таким образом, «у древних индивидуум является почти постоянно господином в общественных делах и рабом во всех своих частных отношениях... У людей нового времени индивидуум независим в частной жизни, но даже в самых свободных государствах является верховным повелителем только по видимости»[96].

Наблюдение вполне справедливое и плодотворное. Оно стоило того, чтобы его усвоил себе и углубил один из наиболее выдающихся представителей либеральной школы[97]. У Бенжамена Констана оно выясняет, как только что было сказано, и его теорию политической свободы, и его теорию верховенства. Действительно, Бенжамену Констану, так как он ищет в другом месте тех благ, какие древний человек находил в реальном осуществлении верховенства, должно было быть достаточно, чтобы человек нового времени обладал лишь «видимостью» верховенства. И в самом деле, Бенжамен Констан, предоставляя гражданину только видимость верховенства, в то же время обеспечивает ему весьма широкую личную независимость.

Но названная статья кажется нам очень удобной и для определения границ индивидуализма Бенжамена Констана и raison d'être этих границ.

Действительно, он не довольствуется указанием разницы, существующей между двумя вышеуказанными понятиями свободы, но объясняет, почему от одного перешли к другому. Прежде всего по поли-

[95] *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (Сочинения. Т. II. С. 541).

[96] *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (Сочинения. Т. II. С. 542).

[97] См. Laboulaye. *La Liberté antique et la liberté moderne* (1863).

тическим причинам. Древние республики были очень малы и по духу своему воинственны. Государства нового времени миролюбивы и несравненно более обширны. Затем причины экономические: торговля, столь ограниченная в древности, у народов нового времени с каждым днем развивалась все сильнее. Наконец, социальная причина: исчезновение рабства. Уничтожение рабства отняло у граждан досуг, необходимый для постоянного решения дел на общественной площади. Труд внушает людям любовь к независимости и потребность в ней. Кроме того, он наполняет всю их жизнь. Древние в промежутках между войнами истомились бы от безделья, если бы только у них не было в запасе участия в верховной власти. Наконец, пространство государства уменьшает политическое значение каждого индивидуума. «Самый незаметный республиканец в Риме или в Спарте представлял собой силу. Совсем не то простой гражданин Великобритании или Соединенных Штатов».

Причины эти интересны и важны, хотя их и нельзя считать проникающими в суть дела. Бенжамен Констан указывает еще причину психологического характера. Древние потому более дорожили верховною властью, что действительно пользовались ею на общественной площади. *Осуществление своей воли было для них живым и постоянным удовольствием*[98]. Люди нового времени, наоборот, находят это живое и постоянное удовольствие в пользовании своей индивидуальной свободой. Таким образом, «древние, жертвуя своей независимостью ради политических прав, жертвовали меньшим ради большего, а мы, принося ту же жертву, отдали бы большее для получения меньшего». Замечание тонкое и глубокое, но, в конце концов, сводящее индивидуализм к вопросу о наибольшей выгоде.

Бенжамен Констан чувствует, впрочем, недостаточность утилитаризма, и, как мы видели, пытается опровергнуть Бентама. Однако, показав, что право и свобода как таковые выше пользы, он останавливается и не доходит до последнего, единственно достаточного и удовлетворительного объяснения — рационального. Он предчувствует возражение: «Правда ли, что счастье, в чем бы оно ни заключалось, служит единственной целью человеческого рода?» И тотчас отвечает на это: «В таком случае наше поприще было бы очень узко, наше предназначение не слишком высоко». Он ссылается на «лучшую часть нашей природы, на благородное беспокойство, которое преследует и мучит нас, на горячее стремление расширять свои познания и развивать свои способности» и заключает: «Судьба зовет нас не только

[98] *De la liberté des anciens* (Сочинения. Т. II. С. 547).

к счастью, но и к совершенствованию»[99]. Красивые слова, но только слова. Бенжамен Констан не приложил усилий к тому, чтобы возможно более развить способности гражданина, увеличить его экономическую и моральную ценность, дать политическому обществу постоянно возрастающее число членов, которые были бы настоящими индивидуумами[100].

Когда Лабуле, сохраняя даже сходство в заглавии, вновь берется за интересную идею своего учителя и, в свою очередь, ищет причин, объясняющих обе концепции свободы и переход от одной к другой, он не останавливается ни на утилитарных доводах Бенжамена Констана, ни на его социальных, экономических и политических аргументах. Его соображения другого рода. Он показывает, что люди нового времени настроены враждебно по отношению к деятельности власти и вмешательству государства, потому что после появления христианства существует крайне важная область, куда государственная власть не может и не должна вмешиваться: область совести. «Совесть освобождена, индивидуум существует»[101].

Лабуле прекрасно развивает эту идею, счастливо дополняющую идею Бенжамена Констана. «Как историк, а не как христианин», он показывает, как подействовали на римский мир слова Христа: «Воздайте Божие Богу». Это — новый принцип, который «противоречит всем античным идеям» и разбивает «деспотическое единство», под которым задыхалась человеческая душа. Руссо, как мы видели, упрекал христианство в том, что оно отделило религию от политики; хвалил, напротив, Гоббса за то, что тот «сблизил обе головы орла», и, в свою очередь, пытался их соединить. По учению либеральной школы, моральный прогресс заключается именно в таком разделении; а моральный прогресс после многовековой непрерывной борьбы вызвал прогресс социальный и политический. Возьмите Англию, где сохранился евангельский дух; возьмите Северную Америку, «представляющую чистую демократию, но демократию христиан-

[99] *De la liberté des anciens* (Сочинения. Т. II. С. 559).

[100] Одно выражение в последних строках этого произведения как будто противоречит тому, на что я указываю: «Остается еще много дела даже тогда, когда народ доволен. Необходимо, чтобы учреждения закончили моральное воспитание гражданина». *Ibid* (Сочинения. Т. II. С. 560).

Но из последующих строк видно, что автор просто имеет в виду *моральное воспитание, которым могут пользоваться привилегированные избиратели, участвуя в выборах*.

[101] Laboulaye. *La liberté antique et la liberté moderne*. В сочинении, озаглавленном *L'État et ses limites* (С. 111).

скую». В обеих этих странах «государство значит мало, а индивидуум очень много»[102].

Ученик очень хорошо видел основную причину факта, отмеченного учителем. Но полный недоверия, подобно Бенжамену Констану, если не больше его, к априорным принципам, к чистому разуму, он останавливается здесь и идет войной на централизацию[103]. Он не хотел говорить языком христианина, но вместе с тем он не говорил и языком философа. Бенжамен Констан заслужил того же упрека: он оставил свою политическую мысль без поддержки метафизики и видел в индивидуализме только охрану против злоупотреблений власти.

Как и доктринеры, Бенжамен Констан очень живо чувствовал трудность согласить идею верховенства с политической свободой. Подобно доктринерам, он стремился к установлению политической свободы, но сделал более их для того, чтобы подойти к ее принципам. Поэтому его доктрина, в большей части своей, могла пережить тот политический строй, установлению которого она способствовала.

Общая ошибка и слабая сторона доктринеров и либералов заключалась в той мысли, что к 1815 году все социальные последствия французской революции были исчерпаны и оставалось только извлечь из нее последствия политические. Реставрация, по мнению доктринеров, и Июльская монархия, по мнению Бенжамена Констана, имели целью постепенное освящение политических результатов революции. О социальных результатах нечего было беспокоиться[104]. Ни одна из этих школ ни на мгновение не задумалась над вопросом о значении и законности такого подразделения; ни одна не спросила себя откровенно, не обусловливают ли друг друга политический и социальный строй, не должно ли гражданское равенство, завоеванное революцией, логически повлечь за собою равенство в политических правах. Тем более ни теоретик-либерал, ни теоретик-доктринер не думают выяснить вопрос о том, не господствуют ли экономические отношения над отношениями чисто политическими. Не то чтобы они намеренно устраняли это затруднение, как это делали позднее в пылу полемики их преемники — они просто игнорируют его.

Историк английской мысли XVIII века замечает по поводу английских учеников Монтескье, что слабая сторона всей школы, пошедшей от этого мыслителя, заключалась в ее пренебрежении к страстям, вла-

102 *Ibid* (С. 127).

103 Laboulaye. *La liberté antique et la liberté moderne* (С. 132 и сл.).

104 См. Guizot. *Mémoires* (Т. VIII. С. 539 и след.). Герцог de Broglie. *Souvenirs* (Т. IV. С. 230). Remusat. *Politique libérale* (С. 302).

деющим человечеством. Она занята была созданием правительства, которое смотрело бы на человечество как на машину, колеса которой должны быть приспособлены сообразно мудрым правилам и остроумным комбинациям. Но это значило предполагать элементы этой машины лишенными жизни и желаний. Поэтому «эти государственные люди не знают, что делать, когда встречают на своем пути требование во имя справедливости или сострадания». А ведь такое требование неизбежно. «Угнетенные люди... не успокоятся от уверения, что правительственная машина устроена так тонко, как только возможно»[105].

То же самое замечание можно справедливо применить и к французским ученикам Монтескье. Обладая живой любовью к свободе и весьма ясным пониманием наиболее благородных целей человеческой жизни, они вместе с тем совершенно не коснулись не то что некоторых, но всех наиболее трудных вопросов общественного устройства.

[105] Leslie Stephen. *English Thought in the Eighteenth Century* (T. II. C. 218).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ ШКОЛА

Идея народного верховенства, оспариваемая доктринерами и совершенно оставленная либералами, была вновь выдвинута демократической школой.

Историку этой школы трудно было бы изолировать ее деятельность в период между 1830-м и 1848 годами от деятельности социалистической школы. Точки соприкосновения между доктринами и между деятелями встречаются в изобилии. Некоторые писатели, например Луи Блан, с первого взгляда как будто имеют столько же прав считаться демократами, сколько и социалистами. Тем не менее с чисто теоретической точки зрения, на которой мы стоим, можно провести между ними демокрационную линию.

Чистые представители демократической школы или защищают индивидуальную собственность так же энергично и убежденно, как экономисты[106], или, допуская в принципе, но не высказываясь по этому поводу подробно, возможность и даже пользу «социальных реформ», требуют, однако, первенства для политической реформы[107]. В ней они видят орудие и необходимое условие всех прочих реформ. Следовательно, занимающая их проблема, в сущности, очень схожа с той, которая занимает либералов и доктринеров. Правда, демократы предлагают иное решение, применяют иной метод, но тем не менее и для них непосредственной целью служит организация политического общества.

I.

При своем возникновении демократическая школа богаче деятелями, ораторами и памфлетистами, чем теоретиками. Она нашла, однако, в Токвиле проницательного аналитика, а в Ламартине, гибкого талан-

[106] Например, Токвиль и Ламартин.

[107] Это можно сказать о Ледрю-Роллене.

та которого хватало на все, звонкогласного герольда и вместе с тем политического вождя.

Америка открыла Токвилю[108], что такое демократия. Он отправился в Соединенные Штаты для изучения конституции и нравов и скоро заметил, что «зиждущим фактом, от которого, по-видимому, исходили все частные факты», было равенство условий, т. е. именно демократия. Равенство политическое, а не экономическое — Токвиль всегда употребляет это слово лишь в таком смысле. Его мысль переносится тогда в Европу, и он видит там «нечто аналогичное тому зрелищу, какое представляет Новый Свет»: равенство условий с каждым днем прогрессирует, и «та самая демократия, которая царит в американских обществах, быстро завоевывает власть»[109]. Хорошенько понять и истолковать пример Америки для того, чтобы извлечь из него полезный урок для Франции, — таков замысел Токвиля. Он не говорит: вот *что должно быть* во имя такого-то раз установленного принципа; он предвозвещает, *что будет*, если движение, уже заметное в наших обществах, пойдет далее и достигнет своего предела.

До появления книги Токвиля демократия была для одних «идеалом», «блестящей мечтой», осуществление которой им казалось легким, для других — синонимом «ниспровержения всего существующего, анархии, грабежа и убийств». Токвиль старается уменьшить «ужасы» последних и «пыл» первых. Он берет демократию как факт и изучает ее, как изучают факт, в деталях и в связи с окружающим, не заграждая, однако, себе пути и к философскому изысканию причин этого факта. Затем он старается определить условия, при которых демократия дает наилучшие результаты. Он хочет приготовить «для совершенно нового мира новую политическую науку»[110]. У него очень сильно развито понимание исторической необходимости. Он отказывается «судить о нарождающихся обществах, пользуясь идеями, почерпнутыми в обществах, уже не существующих»[111]. Равенство условий действительно является в глазах Токвиля «провиденциальным фактом». Всякая попытка затормозить его развитие была бы обречена на неудачу. Этот факт отвечает, впрочем, весьма могучей страсти в сердце современного человека[112], настолько могучей, что она царит в нем и до неко-

[108] *De la Démocratie en Amérique*, 1-я ч., 1835 г.; 2-я ч., 1840 г. — См. E. d'Eichthal. *A. De Toqueville et la démocratie libérale*, 1 т., in. 12. Париж, 1897.

[109] *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. I. С. 2).

[110] *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 9).

[111] *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 545).

[112] См. *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 159) анализ этой страсти.

торой степени подчиняет себе любовь к свободе. Если бы новейшим народам пришлось выбирать между равенством и свободой, они предпочли бы равенство[113].

Демократия содержит в себе зародыши двух зол: анархии и рабства. Анархии — потому что при равенстве всех граждан каждый имеет сильную склонность тянуть в свою сторону, хотя бы социальное тело сразу распалось в прах; рабства — потому что ум демократических народов, «довольствующийся простыми и общими идеями», охотно воображает себе «великую нацию, все граждане которой похожи на один образец и управляются единой властью». Из этих двух зол первое — меньшее, так как его нетрудно заметить и, заметив, избежать, второе — худшее, так как в него втягиваются «незаметно». Поэтому Токвиль особенно старается «обнаружить его». С замечательной силой аргументации он устанавливает, что по мере уравнения условий у данного народа «индивидуумы как будто умаляются, а общество кажется более мощным». Отсюда происходит, что «в демократические эпохи» люди имеют очень высокое мнение о привилегиях общества и очень низко ценят «права индивидуума»[114]. Поэтому они охотно соглашаются, что власть, являющаяся представительницей общества, обладает гораздо большими знаниями и мудростью, чем любой из членов общества, и что ее обязанность и право — брать каждого гражданина за руку и вести его. Во Франции, «где революция пошла далее, чем у какого-либо другого народа Европы», эти идеи являются абсолютно господствующими над умами. «Единство, вездесущность, всемогущество общественной власти и однообразие ее правил служат крайне характерной чертой всех политических систем нашего времени»[115]. Тут влияет идея, но и чувство находится в согласии с идеей. В наших обществах «люди с трудом отрываются от своих частных дел для занятия общественными; они естественно склонны предоставить заботу об общественных делах единому, видимому и постоянному представителю коллективных интересов — государству»[116].

Поэтому не следует удивляться, что верховная власть в наше время стремится возрастать, хотя государи и менее прочно держатся на сво-

Выражения Токвиля так сильно напоминают выражения Бенжамена Констана, анализирующего новую и древнюю свободу, что можно предположить здесь взаимодействие.

113 «Они хотят равенства при свободе, а если не могут получить этого, то хотят его и в рабстве». *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 161).

114 *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 476).

115 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 477).

116 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 480).

их престолах. «Во всех концах Европы привилегии дворянства, вольности городов и провинциальное самоуправление уничтожены или готовятся к этой участи»[117]. Благотворительность и воспитание стали «делом нации»[118]. Религия клонится к тому же[119]. Мало того, число чиновников увеличилось, и развился вкус к общественным должностям. «Почти повсюду в Европе государь повелевает двумя способами: одной частью граждан он управляет страхом, который они чувствуют к его агентам, другой — надеждой стать когда-нибудь его агентами»[120]. И это еще не все: большое, притом постоянно возрастающее число действий, до сих пор предоставленных личной независимости, ныне подчиняется контролю общества. Администрация стала не только «более централизованной», но и «более инквизиционной и мелочной»[121]. Правительство привлекает к себе богатых займами, а бедных — сберегательными кассами. Оно вмешивается таким образом в частную собственность[122]. С другой стороны, оно стремится создать, наряду с судами, «более зависимые» юридические инстанции для решения споров между администрацией и частными лицами. Это значит, по меткому выражению Токвиля, «в спорах между администрацией и частными лицами давать скорее подобие правосудия, чем самое правосудие»[123].

Прибавьте к этому влияние промышленности. Промышленная собственность развивается с каждым днем; а в природе промышленности «объединять множество людей в одном месте, устанавливать между ними новые сложные отношения»[124]. Промышленный класс более других классов нуждается в «регламентации, опеке и сдержке». Естественно поэтому, что «задачи правительства растут вместе с ростом этого класса». Промышленность «вносит деспотизм в свои недра, и он, естественно, развивается по мере ее собственного развития»[125]. Рост промышленности ведет к заботам об устройстве дорог, каналов, портов, и правители все более и более стремятся к тому, чтобы захватить эти работы в свои руки. «Промышленность увлекает нас, а они — ее»[126].

117 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 497).

118 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 499).

119 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 499).

120 *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 500).

121 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 508).

122 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 511).

123 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 505).

124 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 506).

125 *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 508).

126 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 511).

Таким образом, централизация неизбежно возрастает с каждым днем в обществе, где все остальное меняется[127].

Следовательно, параллельно происходят два переворота: рушатся династии и развивается центральная власть. Один из этих переворотов ослабляет власть, другой укрепляет ее. «Ни в какую другую эпоху нашей истории власть не казалась ни такой слабой, ни такой сильной»[128]. Причина обоих переворотов одна и та же — развитие равенства. Именно ради преобладания равенства над привилегиями люди нашего времени ниспровергли старые власти; именно потому, что равенство восторжествовало, власть централизовалась и окрепла. «Они хотели быть свободными для того, чтобы иметь возможность быть равными, и по мере того как равенство при помощи свободы устанавливалось все более и более, оно делало для них свободу все менее доступной»[129].

Наряду с таким тонким анализом причин развития власти в демократиях, Токвиль так же удачно характеризует и результаты этого движения. За исключением некоторых «редких и скоропреходящих» кризисов, которые могут вызвать насилие и жестокость, новый деспотизм будет «более захватывающим и более мягким», чем старый. Он будет принижать людей, не причиняя им мучений»[130].

Я не знаю, есть ли во всем произведении Токвиля страницы сильнее той, где он набрасывает жанровую картину деспотизма, готового установиться «на самой заре народного верховенства»[131]. Он говорит об этом без преувеличений и без гнева, с удивительной ясностью взгляда и полным чувством меры. Он рисует множество людей, «подобных друг другу и равных между собой», преданных погоне за «мелкими и вульгарными удовольствиями, наполняющими их души», — людей, эгоистически замкнутых в узкий семейный круг, живущих рядом со своими согражданами, не зная и не видя их. Над их головами — «огромная опекающая власть... абсолютная, мелочная, правильная, предусмотрительная и мягкая»; она хлопочет об их счастье, обеспечивает им безопасность, заботится о нуждах и удовольствиях, руководит их делами, делая таким образом проявление свободной воли все менее и менее полезным и более редким и покрывая все общество «сетью сложных, мелочных и разнообразных правил». Но так как народ

127 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 512).

128 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 513).

129 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 514).

130 *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 518).

131 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 519–521).

остается господином, то граждане, очутившись под опекой, утешают себя тем, что сами выбрали себе опекунов. Каждый индивидуум соглашается быть на привязи, «так как он видит, что конец цепи держит не отдельное лицо и не класс, а сам народ»[132].

Противоречия этой системы бросаются в глаза: за индивидуумом сохраняют право вмешательства в важнейшие дела, но его лишают этого права по отношению к самым мелким делам, не замечая того, что это наилучшее средство сделать людей неспособными пользоваться должным образом «великой и единственной привилегией, оставленной за ними». Отсюда постоянная опасность новых революций. «Утомленный своими представителями и самим собою, народ может создать более свободные учреждения или снова упасть к ногам единого властелина»[133].

Нет, значит, никакого лекарства от этих зол, никакого средства для предотвращения угрожающих опасностей? Токвиль отнюдь не думает этого. Друг равенства, но в то же время страстный поклонник свободы[134], он верит в возможность их согласования. Его цель, однако, состоит не в том, чтобы в политических формах прошлого найти опору для свободы, а в том, чтобы «вызвать появление свободы из недр демократического общества, в котором Бог судил нам жить»[135]. В аристократические времена индивидуальная независимость была гарантирована существованием некоторых властей, наследственной передачей некоторых должностей, наличностью богатых и влиятельных лиц, «которых нельзя было насиловать легко и без огласки». Все это, безусловно, кануло в вечность; но и в демократиях есть нечто подобное. Не ослабляя центральной власти, можно доверить часть ее атрибутов «второстепенным коллегиям, образованным на время из простых граждан»[136]. Некоторые должности можно сделать избирательными. Наконец, простые граждане, составляя ассоциации, могут стать в положение прежних, «крайне богатых, влиятельных и сильных личностей». Прибавьте к этому свободу печати и независимую и уважаемую судебную власть. Прибавьте еще живое чувство личных прав. В демократические времена право личности всего более подвержено опасности быть не признанным, а потому «истинные друзья человеческой

132 *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 522).

133 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 525).

134 «Я думаю, что свобода была бы дорога мне во все времена; но в наше время я чувствую склонность обожать ее». *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 526).

135 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 527).

136 *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 529).

свободы и человеческого достоинства должны постоянно держаться наготове».

Необходимо также навсегда оставить революционные идеи и привычки. Конечно, и в демократиях бывают «честное сопротивление и законные возмущения». Токвиль не доходит до «абсолютного» утверждения, что революций более не будет. Но люди демократических времен, принимая подобное решение, должны быть рассудительнее людей, живущих при каком-либо другом режиме, и должны скорее примириться со «многими неудобствами», чем прибегать к «таким опасным лекарствам». Формулируя окончательно свою мысль по этому предмету, Токвиль приходит к заключению, что новой политической эпохе, новому политическому миру предстоят новые заботы. «Фиксировать за общественной властью широкие, но ясные и неизменные границы; дать частным лицам некоторые права и гарантировать им неоспоримое пользование этими правами; сохранить за индивидуумом оставшуюся у него небольшую долю независимости, силы и оригинальности; поставить его наряду с обществом и поддерживать перед лицом последнего — такова, по моему мнению, главная задача законодателя наступающего века»[137].

Констатировать неизбежный прогресс демократии и поддержать согласие между нею и политической свободой — такова задача Токвиля, такова идея, одушевляющая все его произведения. Эту идею он проводит с наибольшею настойчивостью, силою и горячностью. Стало быть, его индивидуализм выше индивидуализма Бенжамена Констана или Ройе-Коллара. И действительно, отстаивая с упорством и блеском права индивидуума, Токвиль склонен видеть в современном ему индивидуализме скорее опасность, нежели благо. Он указывает, что это слово недавнего происхождения и находится в некоторой связи со словом «эгоизм», хотя и отличается сильно от последнего[138]. В индивидуализме он видит прежде всего стремление изолировать себя и своих близких от остальной массы общества и замкнуться в небольшом кругу. Он показывает, что демократия благоприятствует такому стремлению. При старом социальном строе «все граждане составляли одну длинную цепь, тянувшуюся от крестьянина до короля: демократия разбивает эту цепь и ставит каждое звено отдельно»[139]. Таким образом, индивидуум «постоянно возвращается к самому себе», и ему грозит опасность очутиться «совершенно запертым в пустоте своего собственного сердца».

137 *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 538).

138 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 162 и сл.).

139 *De la Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 165).

Для избежания этой опасности американцы воспользовались свободой; они не только дали народу возможность выбирать своих представителей, но предоставили «политическую жизнь каждой части территории, чтобы умножить до бесконечности для граждан случаи действовать сообща и заставить их постоянно чувствовать зависимость друг от друга»[140]. Следовательно, политическая организация должна способствовать ясному сознанию той мысли, «что долг человека и вместе с тем его выгода заключаются в работе на пользу себе подобных»[141]. Но разве это не то же чувство солидарности, бывшее одним из элементов индивидуализма, как его понимали мыслители XVIII века? Токвиль всегда выражает свои идеи в конкретной форме и предлагает нам на рассмотрение *данную* местную власть, *данную* форму гражданской ассоциации в Америке. Совершенно верно, но эта ассоциация и эта власть имеют своею непосредственной целью создавать или поддерживать солидарность между согражданами, между людьми.

В этом оригинальная черта индивидуализма Токвиля и в то же время одно из характерных отличий демократической школы от либеральной.

II.

Первыми учителями Ламартина[142] в политике были де Местр и Бональд. Хотя он рано покинул их и стал словом и делом служить демократии, политика всегда соединялась у него с религиозным, точнее, христианским чувством. «Мне чудилось, — писал он в конце своей жизни по поводу впечатления, произведенного на него в юности произведениями де Бональда, — мне чудилось, что социальная истина нисходит с библейских высот и является единой для христианского и для политического мира»[143]. Это видение никогда не изгладится из его ума.

Пришествие демократии с ее учреждениями, пишет он в 1834 году, означает наступление «евангельской эпохи». А в 1843 году: «Святая и божественная мысль демократии и французской революции... не что иное, как эманация христианской идеи, в приложении ее к по-

140 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 171).

141 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 174).

142 Политические статьи и речи Ламартина были собраны под заглавием: *La France parlementaire* (1865), 6 т.

143 Lamartine. *Mémoires politiques* (Сочинения. Т. XXXVII. С. 59).

литике»[144]. Демократия и республика, говорит он, наконец, в 1848 году, в речи к народу по случаю провозглашения конституции «в принципе являются настоящим царством Божиим». Общественный строй, установленный этой конституцией, представляет «после Евангелия» прекраснейшее творение разума[145].

Идеи равенства, братства и свободы Ламартин действительно находит в Евангелии; а в этих идеях — все содержание демократии. Начиная с 1831 года Ламартин ставит задачей своего времени организацию демократии, т. е. «освящения политического и гражданского равенства всех людей перед государством»[146] и содействия «политическому и гражданскому милосердию» в форме свободы[147]. Я не беру здесь Ламартина как человека, со всеми превратностями его бурной карьеры; наоборот, под изменчивой поверхностью событий я ищу руководящую идею. Можно сказать, что она получает у него определенное выражение уже в 1831 году и никогда не изменяется. Ламартин сделался настоящим и бесспорным главою временного правительства не только вследствие своего красноречия и таланта. Никто деятельнее его не работал для популяризации понятия демократического государства; никто не представлял его себе возвышеннее, благороднее и правильнее.

«Современная социальная, или представительная, власть заключает в себе истину лишь постольку, поскольку правильны выборы, а выборы истинны лишь постольку, поскольку они всеобщи». Эта фраза *Рациональной политики* содержит в зародыше всеобщее избирательное право. Автор снабжает ее комментариями, которые ослабляют ее непосредственное значение, и долго еще, установив принцип, он будет соглашаться на его ограничения. Он соглашается на них в 1834 году[148]; соглашается даже в 1842-м, хотя в этом же году он направляет всю силу своей аргументами в защиту принципа[149] и не колеблясь говорит, уже не в палате, а перед избирателями, что «истинная точка зрения правительства должна заключаться в массах, ибо там страдания, там права, там сила»[150]. Он возобновляет, наконец, эти ограничения в 1843 году[151]. Но в 1847 году верховенство народа, *фактически*

144 *La France parlementaire* (T. III. C. 379).

145 *La France parlementaire* (T. VI. C. 32).

146 *La politique rationnelle* (1831) (C. 362).

147 *Ibid* (C. 384).

148 *La France parlementaire* (T. I. C. 362).

149 *Ibid* (T. III. C. 163).

150 *Ibid* (T. III. C. 228).

151 *Ibid* (T. III. C. 376).

осуществленное всеми гражданами, становится для него «догмой»[152]. Отныне «политическая истина» означает «народ», т. е. «разум, право, интересы и волю этих 35 000 000 человек, без всяких исключений, предпочтений и привилегий»[153]. Когда, наконец, революция унесла с собой режим 1830 года, никогда не понимавший и не хотевший понять «своей демократической миссии»[154], первым восклицанием Ламартина (25 февраля) было следующее: «Мы основали эгалитарную республику, в которой... только один народ, состоящий из совокупности всех граждан; в которой публичное право и власть слагаются из права и вотума каждого индивидуума...»[155] Несколько дней спустя появляется знаменитый манифест к французскому народу. «Изданный нами временный избирательный закон обеспечивает народу в такой мере, как никогда и ни у одного народа в мире, широкое пользование высшим правом человека, правом своего собственного верховенства... Каждый взрослый француз является гражданином с политическими правами. Каждый гражданин — избиратель. Каждый избиратель — носитель верховной власти. Все обладают абсолютно равными правами. Ни один гражданин не может сказать другому: у тебя больше верховной власти, чем у меня»[156].

Таков вклад Ламартина в идею всеобщего голосования. Впервые он упоминает о нем одновременно с заявлением, сделанным *Обществом прав человека*[157], и на десять лет опережает знаменитое profession de foi Ледрю-Роллена, с которым тот обратился к своим избирателям сартского департамента[158], а также основание журнала *La Reforme*, органа агитации в народе в пользу всеобщего избирательного права. Деятельность партий только осуществила пророчества мыслителя.

С самым понятием демократии Ламартин считает тесно связанным то, что он уже в *Рациональной политике* называл «политическим и гражданским милосердием». И в этом случае принцип остается неизменным, хотя мысль Ламартина постепенно растет и получает все большую определенность.

152 *Ibid* (T. V. C. 36).

153 *Ibid* (T. V. C. 75).

154 Вся оппозиция Ламартина Реставрации сосредоточивалась на этом пункте. *Ibid* (T. II. C. 148).

155 *La France parlementaire* (T. V. C. 172).

156 *Ibid* (T. V. C. 214).

157 См. Eugène Spuller. *Histoire parlementaire de la seconde République* (C. 11).

158 Ledru-Rollin (Сочинения. Т. I. С. 3). «Избирательная реформа должна быть радикальной. Пусть каждый гражданин будет избирателем».

В своей оппозиции режиму Июльской монархии он часто нападает, выражаясь его словами, на «материализм» власти, которая отказывается считаться с моральными нуждами общества. Он неутомимо требует расширения избирательного права и вместе с тем «морали и просвещения» путем перестройки системы народного образования, «постоянных исследований» относительно промышленных кризисов и облегчения или упорядочения некоторых налогов, которые, подобно октруа и другим косвенным налогам, без разбора падают и на богатого, и на бедного и крайне обременяют рабочие классы». Он требует, чтобы пролетариев вывели из того положения, в котором они находятся, «снабжая их работой» или на началах ассоциации, или путем выдачи в кредит капиталов и земли, предназначенной для внутренней и внешней колонизации. Он требует, одним словом, «любви к народу, горячего желания счастья масс, милосердия в наших законах»[159].

Главный принцип французской революции [вся политика демократической школы стремится сначала хорошенько понять дух революции, а потом сделать выводы из выставленных ею принципов[160]] и в то же время принцип христианский [Ламартин не делает различия между духом революции и христианства[161]] — это принцип взаимопомощи, братства людей, милосердия в законах. Мы видим проявление этого принципа в каждом законе Учредительного собрания, и даже в бурную эпоху Конвента он блещет среди мрака[162]. Определяя впоследствии (в 1842 году) демократическое общество, Ламартин останавливается на следующей формуле: «Демократическим называется такое общество, в котором все составляют народ, т. е. такое общество, где все заинтересованы в том, чтобы у народа было больше нравственности, силы и достоинства»[163].

В следующем году, резюмируя в газетной статье жалобы оппозиции на правительство, он требует, наряду с другими реформами, создания «учреждений, на попечении которых лежало бы помогать, доставлять труд и устраивать колонизацию, — учреждений, благодаря которым общество было бы *легальным Провидением по отношению ко всем*

159 Речь 1834 года, *La France parlementaire* (Т. I. С. 83–84).

160 Политика оппозиции имеет целью вновь разъяснить «истинный смысл французской революции». *Ibid* (Т. III. С. 399, 400).

161 «Наша политическая идея принадлежит не нам. Она принадлежит целому веку, целой стране. Она принадлежит французской революции или, скорее, Богу». *La France parlementaire* (Т. III. С. 398).

162 *Ibid* (Т. II. С. 104).

163 *Ibid* (Т. III. С. 269).

своим детям, вместо того чтобы проявлять только свою жестокость, индифферентизм и эгоизм»[164]. В 1844 году в статье о *Праве на труд*, где он отвергает, впрочем, чисто социалистическую организацию труда (решение Сен-Симона — с гневом, решение Фурье — с почтением, коммунистов — с ужасом) и где он объявляет себя даже не способным понять «свободное правительство, опирающееся на произвол, а конкуренцию — на монополию»[165], — в этой статье он весьма живо нападает на политическую экономию «английской материалистической школы»; он отрицает принцип конкуренции, «покровительствующий эгоизму»[166], и «грубую аксиому» laissez faire, laissez passer[167]. Он желает, чтобы государство, сохраняя полное уважение к «свободе сделок между капиталом и трудом» и всячески избегая «налагать свою властную руку на отношения хозяина к рабочему», не отказывалось, однако, от «лучшего из своих прав, которое признают за ним и древние, и новые цивилизации, от права быть Провидением народа. Но Провидение «не довольствуется созерцанием: оно помогает; не довольствуется предоставлением свободы действия: оно действует». И государство должно действовать в известных, правда, редких случаях, требующих энергичного вмешательства. Государство должно бдительным оком следить за положением трудящихся и протягивать им руку помощи с рабочей платой и хлебом, когда у них вследствие несчастного стечения обстоятельств нет ни того ни другого»[168]. Общество, повторяет он в последних строках статьи, пытаясь резюмировать свою мысль, но не достигая при этом полной определенности, «должно признать право на труд в крайних случаях и в строго определенных условиях»[169].

Когда вопрос о праве на труд дебатируется в Национальном собрании, Ламартин всходит на трибуну и снова устанавливает различие между организацией труда, которую он опять осуждает, как «иллюзорную, фантастическую, химерическую», как «полную гибель капитала», как «посягательство на всякое общество и собственность», — различие между правом на самый труд, понимаемым в абсолютном смысле и «дающим каждому гражданину право требовать от правительства такого вознаграждения и труда, какие соответствуют его индиви-

164 *Ibid* (T. III. C. 456).

165 *La France parlementaire* (T. IV. C. 112–120).

166 *Ibid* (T. IV. C. 106).

167 *Ibid* (T. IV. C. 108).

168 *Ibid* (T. IV. C. 108).

169 *Ibid* (T. IV. C. 120).

дуальной профессии»[170], и тем, что он называет правом на жизнь, «правом на существование посредством труда»[171]. «Миссия 1848 года» состоит в установлении такого права «на помощь государства в случае доказанной необходимости при определенных (законодателем) условиях»[172]. В данном случае мысль Ламартина опять-таки отличается широтой, гуманностью и благородством, хотя ему и следует поставить в упрек, что он оставляет в тени вопрос о средствах к ее осуществлению. Распространение просвещения, право на жизнь для масс — вот путь, намеченный Ламартином. Он отвергал, кроме того, решения социалистов, осуждал нападки на частную собственность, одним словом, поддерживал право свободы, считая последнюю первым из прав.

Действительно, и Ламартин, и Токвиль отличаются стремлением так устроить демократию, чтобы не произошло нарушения ни одной из вольностей, ни одного из прав, завоеванных в 1789 году: личной безопасности, свободы совести, мысли и печати. Всех этих вольностей требует Ламартин еще в 1831 году, в своей *Рациональной политике*. Находясь в оппозиции, он никогда не переставал восхвалять их и отстаивать. Находясь у власти, он оказывает им уважение и при всяком удобном случае ставит в заслугу временному правительству, что оно не отменяло их, не уменьшало и не угрожало им[173]. Но, подобно Токвилю, Ламартин не считает дело свободы несовместимым с широким вмешательством государства в некоторые области. Токвиль констатирует факт; он видит и указывает, как с каждым днем усиливается вмешательство государства, и не пугается этого. Ламартин провозглашает обязанность. Он побуждает и заклинает государство вмешиваться.

Он не хочет слабой, урезанной власти. Поэтому он многократно и всеми силами борется против идеи децентрализации, не административной (ее он допускает), а правительственной. Он отвергает эту идею в 1831 году в *Рациональной политике*[174]. Он нападает на нее в 1834 году и защищает, напротив, «такую организацию, посредством которой рассеянные и недостаточные силы всех концентрируются в деятельности правительства, проникнутой единством, правиль-

170 *La France parlementaire* (T. V. C. 413).

171 *Ibid* (T. V. C. 421, 424).

172 *Ibid* (T. V. C. 426).

173 См. прокламацию временного правительства к французскому народу. *La France parlementaire* (T. V. C. 214). Общий доклад Национальному собранию (*Ibid*. T. V. C. 253).

174 *Politique rationnelle* (C. 379).

ной и неотразимой»[175]. Децентрализовать нацию, скажет он опять в 1838 году, — «значит заживо рассечь ее на части». Эта сильная, централизованная власть, конечно, опасна там, где «страна и правительство разделены надвое»; но она совершенно безопасна, когда страна и правительство нераздельны, когда правительство «представляет только народ в действии»[176]. Это идея Луи Блана и многих других. Это, восходя еще далее, идея Руссо. Недоверие страны к правительству становится «непонятной бессмыслицей».

Ламартин был из числа тех, которые в 1838 году усиленно стояли за право или, лучше сказать, за обязанность государства самому строить главные линии железных дорог[177]. Луи Блан отметил исключительную важность этого спора в истории партий и всю многозначительность положения, занятого в этом случае представителями демократической школы[178]. Их обвиняли в том, что они сторонники беспорядка, противники идеи правительства; а они, наоборот, перед лицом самой власти, раскрывают ее право.

Ламартин не довольствуется тем, что отводит правительству важную роль в экономической и социальной жизни. «Мы — спиритуалисты в политике», повторяет он в 1847 году в цитированном мною выше произведении. Подобно тому, как «мы ставим интересы духа много выше интересов плоти, так и душу народов мы ставим гораздо выше их материальной организации». И дальше: «Мы думаем, что народы имеют душу, и миссией цивилизации и правительств является просвещать ее, развивать, увеличивать, укреплять, одухотворять и освящать, с каждым веком все более и более, посредством усвоения и пропаганды идей, этого продукта мысли и совести, этого постоянно возрастающего наследства, этого блеска, величия, силы, истины, достоинства и святости человеческого духа». Несмотря на это многословие и, пожалуй, излишнюю напыщенность, идея ясна. Ламартин сам подчеркивает ее: правительство не должно быть только «орудием государства на благо всех его членов». Оно должно быть также прежде всего, сверх всего, «орудием Бога, деятельным двигателем и инициатором человеческого разума»[179].

175 *La France parlementaire* (T. I. C. 71).

176 *Ibid* (T. II. C. 109).

177 Многие из предыдущих цитат заимствованы из речей, произнесенных им по этому вопросу 9 мая 1831 года и 6 июля 1839 года (*Ibid*. T. II. C. 106–125, 234–242).

178 *Histoire de Dix Ans* (T. V. C. 331).

179 *La France parlementaire* (T. V. C. 79).

III.

Демократическая школа обладала тем, чего не хватало либералам и доктринерам, — сознанием важности интересов человеческой массы, по крайней мере, в области политики и морали. Вследствие этого ее индивидуализм напоминает индивидуализм мыслителей XVIII века, которые были первыми деятелями в пользу эмансипации личности. Демократическая школа не испугалась мысли, что государство могло довольно часто вмешиваться в социальные отношения в интересах равенства и справедливости; но она не сумела достаточно определенно наметить границы этого вмешательства, и это было ее слабым пунктом, на который и напали те либералы, которые выставляют, развивают и делают кредитоспособной новую формулу индивидуализма, являющуюся противоположностью и реакцией против формулы демократической школы.

Демократическая школа не фиксировала с достаточной определенностью границы вмешательства государства именно потому, что не установила философских оснований своей политической доктрины.

Токвиль уже склоняется к утилитаризму. Из всех политических теорий эта философия кажется ему «наиболее соответствующей потребностям человека нашего времени». Ему хотелось бы, чтобы моралисты шли в этом направлении, и в одной из своих отточенных фраз, которыми он охотно пользуется, рискуя иногда повредить правильности идеи ради правильности антитезы, он приглашает их «пользоваться ею как необходимою даже в том случае, если они считают ее несовершенной»[180]. *Необходимою* — выражение, очевидно, преувеличенное и неправильное. Ламартин полон религиозного чувства[181], и не у него следует искать строго философской точности.

Только в одном небольшом отрывке Ледрю-Роллена моральный априоризм берется как принцип и граница вмешательства государства[182]. Содержание той работы, где он находится, незначительно и почерпнуто из третьих или четвертых рук. Мысль в нем отличается слабостью, но автор без колебания говорит «о справедливом в себе», чего не могла бы изменить общая воля; и заявляет, «что естественный или божественный закон» повелевает «почитать свободу индивидуума». Уважение к индивидуальной свободе является одним из тех «первич-

[180] *La Démocratie en Amérique* (Сочинения. Т. III. С. 202).

[181] Не он ли сказал: «Религиозное чувство — это весь человек»? *La France parlementaire* (Т. III. С. 490).

[182] *Étude sur l'influence de l'École française sur le Droit aux XIX-e siècle.* (Сочинения Ледрю-Роллена. Т. II).

ных понятий о справедливости», которых человек не может нарушить. Оно представляет «божественное в праве». Оно «ограничивает действие власти и покровительствует индивидууму»[183]. Это крайне туманно выраженная теория естественного права.

Позднее, но только позднее, один из представителей демократической школы, называющий себя, кроме того, *либеральным* демократом[184], осмелится философски исследовать эти вопросы, искать «принципов правления» помимо «опыта», объявить, что политика берет свое начало в морали и психологии, смело возвратиться к идее естественного права и найти в ней оправдание вмешательству государства в довольно значительном числе случаев, а вместе с тем — точную границу, за которую это вмешательство не должно переходить.

Сущность демократической теории Вашро состоит в «теории социального права и органа его — государства»[185]. Но в то же время он объявляет себя противником всякого деспотизма, будет ли это «воля целого народа» или каприз государя, и «прежде всего сторонником прав человека». Индивидуальное право — «принцип всякой хорошей политики». Общество должно обеспечить развитие этого права, а государство — благоприятствовать его применению. Таким образом, «самое правильное и самое свободное голосование, если оно даже будет единодушным, не может лишить отдельного гражданина какого-либо из этих прав, так удачно названных естественными правами, потому что он обладает ими в силу своей человеческой природы, а совсем не в силу какого-нибудь социального установления»[186]. Мало того, Вашро, не колеблясь, говорит, что общество и государство представляют собою справедливость. Задача состоит в том, чтобы примирить требование справедливости с требованиями свободы, индивидуальное право с социальным. По поводу выражения «социальное право» я должен оговориться и впоследствии постараюсь доказать необходимость этого. Но в общем формула Вашро очень удачна, так как, если теория естественного права справедлива, «государство не имеет никакого права на права человека»[187].

Человек, его нравственность, ум, благосостояние служат целью; государство — средством. Вместо того чтобы противопоставлять инди-

183 Сочинения Ледрю-Роллена (Т. II. С. 559).

184 Vacherot. *La Démocratie* (1860). См. предисловие (С. XVIII). «В либеральной демократической школе, к которой мы имеем честь принадлежать».

185 *La Démocratie*. Предисловие (С. XIX).

186 *La Démocratie*. Предисловие (С. XIX).

187 *Ibid* (С. 229).

видуума и государство друг другу как две крайние противоположности, нужно слить их воедино как элементы одного целого. «Права индивидуума и государства не только не исключают, не ограничивают и не стесняют друг друга, а предполагают, поддерживают и дополняют. Индивидуальное право обеспечивается правом социальным. Последнее единственной целью своей имеет *охранение и развитие индивидуального права*»[188]. Откуда вывод: вмешательство государства всегда законно там, где оно обеспечивает индивидуальные права тех, кто иначе не пользовался бы ими; оно незаконно повсюду, где угрожает какому-либо из прав индивидуума.

У Вашро демократическая школа находит свой настоящий принцип, хотя и выказывает еще колебания в его применении[189]. Но около 1848 года она еще не исповедует такой законченной доктрины. Поэтому она чувствует себя сбитой с позиции, когда грубая действительность разрушает возвышенную мечту, в которую верили люди, подобные Токвилю и Ламартину, когда события 1850 года надолго уничтожают политическую свободу, оставляя только призрак и пародию народного верховенства, наряду с действительно сильной властью и чрезмерной централизацией.

188 *La Démocratie* (С. 233).

189 Следы этих колебаний можно видеть на страницах, посвященных автором вопросу об образовании. *Ibid* (С. 90 и сл.; С. 274 и сл.).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ОРТОДОКСАЛЬНЫЕ ЭКОНОМИСТЫ

В системе естественной свободы, как ее понимал Адам Смит, вмешательство государства было заметно ограничено, но все-таки оставалось. Ученики пошли гораздо далее учителя: они установили абсолютную противоположность между индивидуумом и государством и свели к ней весь индивидуализм. Экономисты, по крайней мере, во Франции, были увлечены на этот путь скорее своей полемикой против социализма, чем изучением фактов и логическим развитием их доктрины.

Это становится ясным при сравнении сочинений Ж.-Б. Сэя или Росси с сочинениями Дюнуайе и Бастиа. Ж.-Б. Сэй, верный методу Смита, изучает главные экономические факты своего времени. Росси дает педантическое изложение тезисов школы: оба они, разумеется, враждебны широкому и частому вмешательству государства, но не подвергают этого принципа абсолютному осуждению. Бастиа и Дюнуайе воюют против социализма, и мы сейчас увидим, до чего доходят они в пылу борьбы.

I.

Ж.-Б. Сэй выпускает в свет свой *Трактат по политической экономии* в такое время, когда налагавшиеся на торговлю всякого рода путы и запрещения стали орудием борьбы в руках правительства[190]. Поэтому он энергично выступает против вмешательства государства во всех случаях, когда оно идет во вред «естественному ходу вещей»[191]. Когда государство само становится производителем, оно обязательно, говорит Ж.-Б. Сэй, будет дурным мануфактуристом, негоциантом[192] и пр. «Ничем не замечательное правление кардинала Флери, — прибавляет он в часто цитируемом отрывке, — доказывает, что глава государ-

190 *Traité d'Économie politique* (1803). *Cours d'Économie politique* (1828–1830).

191 *Traité d'Éc. pol.* (Кн. I. Гл. 17).

192 *Ibid* (Кн. I. Гл. 18).

ства делает много хорошего уже тем, что не делает ничего дурного»[193]. Ж.-Б. Сэй отмечает, кроме того, опасность, вытекающую из роста налогов, обусловленного образованием «ненормальных и смешных политических механизмов»[194]. Все это чистый дух Адама Смита.

Но подсказывая эти протесты, дух Адама Смита внушает Ж.-Б. Сэю и те ухищрения, которыми он облекает свою мысль. Он допускает, например, что государство, устанавливая премии и разного рода поощрения, оказывает производителям услугу. Основание Альфортской школы, опытной фермы в Рамбулье и разведение мериносов он называет в одном месте «истинными благодеяниями»[195]. Он признает за государством право производить крупные общественные предприятия, сооружать дороги, мосты, каналы, порты[196]. Он не отвергает, наконец, что государство имеет право распространять «элементарное» и «высшее» образование[197], хотя и смотрит на созданный Наполеоном университет как на «убыточное для родителей и отяготительное для наставников средство снабдить государственную власть исключительной привилегией обучения юношества»[198]. Следовательно, для Ж.-Б. Сэя государство не является «язвой», которую нужно искоренить. По словам ученого экономиста, исследовавшего этот вопрос[199], ему приписали выражение, которого нет в его сочинениях. И в этом нет ничего удивительного, потому что идея, заключающаяся в этом выражении, кажется чуждой Ж.-Б. Сэю.

Росси[200], менее внимательный к фактам и более занятый теорией, повторяет, как верный ученик Адама Смита, об явных и тайных опасностях, которыми грозит вмешательство государства. Но когда ему

193 *Ibid.* Вступление.

194 *Ibid* (Кн. III. Гл. 10).

195 *Traité d'Économie politique.* Кн. I. Гл. 17.

196 *Ibid.* Кн. I. Гл. 17.

197 *Ibid.* Кн. III. Гл. 7.

198 *Ibid.* Кн. III. Гл. 7.

199 Jourdan. *Du rôle de l'État dans l'ordre économique* (С. 339, примечание). «На заседании *Политико-экономического общества* рассуждали о социализме, о всеобщем голосовании и о вмешательстве государства. Ж. Гарнье объявил, что он вместе с Горацием Сэем, сыном Ж.-Б. Сэя, тщетно искал в сочинениях последнего знаменитого выражения «правительство — язва». Он полагает, что это одно из тех исторических выражений, которые никогда не были сказаны, по крайней мере, теми, кому их приписывают; или что Ж.-Б. Сэй мог произнести его только для характеристики расточительных правительств».

200 *Ibid* (1839–1841).

приходится спросить себя о том, что такое государство и чем оно должно быть, он далеко не отвечает, подобно Бастиа: «ничто».

Государство, говорит Росси, не является результатом «соглашения», которое могло «быть или не быть». В таком положении находятся «торговые общества, военные или ученые корпорации». Государство, подобно семье, имеет «свою индивидуальность, свои права и обязанности». И, продолжая свой анализ, Росси определяет «цель» государства, а также средства, которыми оно располагает для ее достижения. Государство имеет целью обеспечить человеческому роду «не только материальное благополучие, но и нравственное совершенствование»[201]. В другом месте Росси говорит о «миссии» государства, которая, по его мнению, не ограничивается «противодействием кровавой борьбе частных интересов и покровительством каждой индивидуальности», но «гораздо возвышеннее»[202]. Поэтому государство вправе требовать «известного духовного воспитания, подобно тому, как оно требует одежды и приличного вида для тела»[203].

Не нужно особенно настаивать на выражениях этого отрывка, чтобы показать, что Росси является не столько ортодоксальным экономистом, сколько предшественником теории «миссий государства».

II.

Почти совсем забытая ныне книга Дюнуайе о *Свободе труда*[204] направлена одновременно и против притязания власти вмешиваться в промышленность или в обмен, и против «мнимоорганизаторских» стремлений тех школ, которые требуют от государства насилия над независимостью индивидуума[205].

Административная централизация, экономический протекционизм и полицейская регламентация находят в Дюнуайе непримиримого врага[206]. Он строго ограничивает область правительственного влияния на той стадии цивилизации, которую он, подобно Сен-Симо-

201 *Ibid* (Т. II. С. 282).

202 *Ibid* (Т. IV. С. 210).

203 *Ibid* (Т. I. С. 315).

204 Тэн справедливо заметил, что работа Дюнуайе «уже содержит почти все идеи Спенсера (о государстве) и ей недостает только физиологических *иллюстраций*». *Origines de la France contemporaine. Le Régime moderne* (Т. I. С. 152, примеч. 1).

205 *Liberté du Travail*, 1-е изд. (Т. I, предисловие. С. XIII).

206 *Ibid* (Т. I. С. 310 и сл.; Т. II. С. 90 и сл.).

ну, называет «промышленной эпохой». Основная функция правительства заключается в поддержании мира, порядка, хороших социальных отношений и привычек[207]. Но должно ли оно заботиться об этом непосредственно? Единственный непосредственный акт, позволенный ему, состоит в подавлении несправедливых притязаний и поступков, вредных для других, потому что те поступки, которые вредят только нам самим, не касаются его. А если оно выходит из этих границ? Тогда оно становится нарушителем общественного порядка. Оно может брать на себя только то, чего не в силах сделать отдельные лица.

А если скажут, что это слишком узкие рамки? Скажут ошибочно. Для всех народов первым из благ является безопасность. С ней связаны материальное благосостояние и моральное довольство. Стало быть, правительство, заботясь об общественной безопасности, оказывает нации драгоценнейшую услугу, «которую нельзя и оценить»[208]. К этому первому благодеянию присоединяется другое. Правительство, выполняющее свои естественные задачи, побуждает граждан усваивать «хорошие гражданские привычки», благодаря которым граждане добровольно делают то, к чему прежде их приходилось принуждать[209]. Чем более совершенствуется общество, тем самостоятельнее становятся его члены. Прогресс замечается в «постепенной замене деятельности администрации деятельностью общества». Правительства также совершенствуются по мере того, как суживается сфера произвола. Будущее обществ — в их все более и более полной эмансипации[210]. Уже в настоящее время государство должно отказаться от всякого воздействия на духовенство[211], перестать обучать юношество[212] и выдавать от себя дипломы и патенты, хотя бы, например, на звание врача. То, что государство называет свободой, слишком часто бывает лишь пользованием разрешением, предварительно данным им же самим[213] — истинная свобода чужда формализма.

Не довольствуясь таким ограничением вмешательства государства в национальный труд, а также в моральную жизнь общества, Дюнуайе

[207] *Ibid* (Т. III. С. 348 и сл.).

[208] *Liberté du Travail* (Т. III. С. 362).

[209] *Ibid* (Т. III. С. 363).

[210] *Ibid* (Т. I. С. 334; Т. III. С. 373).

[211] *Ibid* (Т. III. С. 328 и след.).

[212] *Ibid* (Т. III. С. 488). Дюнуайе делает, однако, в другом месте оговорку относительно народного образования. См. *Notices d'Économie sociale.* (Сочинения. Т. III. С. 74).

[213] *Liberté du Travail* (Т. III. С. 340).

гораздо определеннее своих предшественников излагает то, что, пользуясь его собственными словами, можно назвать политикой, извлеченной из экономических доктрин[214].

Внимательное изучение политической экономии показывает, что источником всего «истинно полезного для счастья человека»[215] является труд. Дух господства и завоеваний, бывший принципом старой политики, предшествовавшей экономическим доктринам, логически вел к «милитарной и меркантильной системе... и к регламентарному режиму». Наоборот, индустрия нуждается только в свободе и безопасности. В удовлетворении этих двух потребностей и состоит вся задача правительств[216]. Раз так, вопросы, столь долго воспламенявшие страсти, становятся безразличными. «Важно не то, чтобы иметь правительство, называющееся монархией или республикой, ибо слова эти, и то и другое, могут означать ужасы или глупости; важна не вывеска, важно то, чтобы Компания, обязанная заботиться об общей безопасности, стоила дешево и не причиняла беспокойства»[217]. Слова: «конституция», «представительное правление» и проч. «теряют свое обаяние». Наилучше управляемой страной была бы та, «где общая безопасность не требовала бы постоянного вмешательства особой силы, и правительство могло бы некоторым образом исчезнуть, предоставив обывателям вполне располагать своим временем, доходами и свободой»[218].

Что же нужно делать для установления такого правительства? Стараться преобразовать прежде всего самих себя, а не учреждения, и развивать в народе «здравый смысл»[219]. Затем избегать делать «доходное занятие» из общественного служения; иначе последнее обязательно выродится в деспотизм. В правильно устроенном государстве правительство вполне зависит от производства; правители — «приказчики, нанятые производителями за известную плату охранять их личную и имущественную безопасность, пока они работают». Управлять должно возможно меньшее число людей, работать возможно боль-

214 См. в *Notices d'Économie sociale* два интересные отрывка, напечатанные сначала в форме статей в *le Censeur européen*, один в 1818 году, другой в 1819-м, и озаглавленных *Politique tirée des doctrines économiques* и *De l'influence qu'exercent sur les gouvernements les salaires attachés à l'exercice des fonctions publiques.*

215 *Notices d'Économie sociale.* (Сочинения. Т. III. С. 85).

216 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 87).

217 *Notices d'Économie sociale.* (Сочинения. Т. III. С. 89).

218 *Ibid* (Сочинения. Т. III. С. 91).

219 *Ibid* (Соч. Т. III. С. 100).

шее; «было бы верхом совершенства, если бы все работали и никто не управлял»[220]. Для приближения к этому идеалу нужно уменьшить число государственных должностей и убавить жалованье—Дюнуайе говорит: заработную плату—тех, кто их занимает[221].

У Дюнуайе ортодоксальная политическая экономия еще не соединилась с эклектической философией. Автор *Свободы труда* обладает практическим и положительным умом и в некоторых отношениях является позитивистом до позитивизма. Он—враг абстракций и метафизики. Он и слышать не хочет об естественном праве[222]. Сказать a priori, что человек «свободная сила», не значит сделать его действительно свободным. Реальная свобода не что иное, как освобождение от всех препятствий, стесняющих развитие человеческих способностей—она не отправной пункт, а конец всего пути[223]. Только у Бастиа мы встречаем полное сближение политической экономии и эклектизма—сближение, значение и следствия которого выяснятся далее.

III.

Среди всех экономистов своего времени Бастиа[224] выдается необыкновенной настойчивостью в борьбе за права индивидуума против захватов государства. Но если интересно напомнить аргументы, которыми он пользовался в своей полемике, еще более интересно проследить ход его мысли, показать, как вяжутся между собой его любимые положения, образуя стройное целое, весьма отличное, во всяком случае, от доктрины Адама Смита.

Основным элементом системы Бастиа является свобода обмена. Рано заинтересовавшись борьбой Кобдена в Англии против протекционизма, он рассказывает о ней своим согражданам и дает понять ее дух[225].

Вопрос об обмене ведет к рассмотрению враждебных между собою интересов производителя и потребителя. Интерес производителя заключается в том, чтобы «предложение было очень ограничено,

220 *Considérations sur l'état de l'Europe* (1817) в *Notices d'Économie sociale* (Сочинения. Т. III. С. 43).

221 *Notices d'Économie sociale* (Сочинения. Т. III. С. 123).

222 *Liberté du Travail* (Т. I. С. 19. Примечание).

223 *Ibid* (Т. I. С. 20).

224 *Oeuvres complètes* (Изд. Guillaumin'a).

225 *Cobden et la Ligue* (1845) (Т. III. Собрания сочинений).

а спрос очень велик»; интерес потребителя, наоборот, состоит в том, чтобы «предложение было велико, а спрос ограничен». Эти интересы противоположны друг другу, но один из них, а именно потребительский, «совпадает с социальным интересом вообще, другой же — враждебен последнему». Законодательство должно благоприятствовать первому. Покровительство второму было бы в ущерб цивилизации, и в мире снова воцарилось бы варварство.

Бастиа не довольствуется восхвалением свободного обмена в международных отношениях и организацией во Франции такой же агитации, какая была в Англии. Он все сводит к этому принципу; он делает из него первое и последнее слово политической экономии, политики, морали и даже религии[226]. Манифест французской ассоциации в пользу свободы торговли от 10 мая 1846 года передает нам, как уже было замечено, «его мысль и язык»[227]. Тут мы читаем: «Обмен — такое же естественное право, как и собственность». Лишать гражданина права свободно обмениваться продуктами своего труда — значит не только «мешать развитию общественного благосостояния... и нарушать международный мир, но оскорблять закон и справедливость... ниспровергать порядок... не понимать воли Провидения». Известно, что первая строка этого манифеста гласит: «Подписавшиеся чувствуют потребность изложить *свою веру*». Бастиа, действительно, верит в принцип свободы обмена и подчиняет ему всю организацию человеческого общества.

Интерес потребителя, т. е. интерес каждого в отдельности и всех в совокупности, должен быть свободен повсюду. Следуя выражению Бентама, повторяемому Бастиа, интерес этот обратится к правительству с тою просьбой, какую услышал Александр от Диогена: «Посторонись от солнца»[228]. Такая же свобода должна быть и между нациями. Не служит ли целью человечества, задачей всей цивилизации «свободное и братское общение людей всех стран, климатов и рас»[229]?

Обмен для Бастиа «составляет всю политическую экономию, всю общественную жизнь[230]. Он смотрит на него так потому, что рассматривает исключительно образование богатства. Экономическая наука, по его мнению, имеет нравственной задачей «описывать, *как* произ-

[226] В своей книге он хочет «возвестить добрую весть». *Cobden et la Ligue.* Введение (С. 2).

[227] См. Pillon. *Critique philosophique*, год VII (Т. I. С. 230).

[228] Это эпиграф второй серии *Sophismes économiques.* См. *Pamphlets*, I (Сочинения. Т. IV. С. 127).

[229] *Cobden et la Ligue.* Введение (С. 80).

[230] *Harmonies économiques* (Сочинения. Т. IV. С. 93).

водится и распределяется богатство, подобно тому, как физиология описывает деятельность наших органов»[231]. А общественные бедствия? Политическая экономия так же мало ответственна за них, как физиология за страдания человеческого тела; или, лучше сказать, она не занимается ими и не хочет их знать. Она стремится решить единственный вопрос, которым задается — решить посредством простого *наблюдения* «естественных законов», — вопрос о «естественной организации»[232]. В *Петиции экономиста*[233] Бастиа, подобно Фурье, с жаром просит себе «участок земли», не для того, чтобы производить там *опыты*, а «для внимательного наблюдения того, как люди организуются сами собой». Правда, в это маленькое общество он гипотетически вводит свободу как условие благоденствия[234]. Гипотетически, потому что в действительности нельзя доказать, что общество, предоставленное самому себе, тотчас же и по своей инициативе устроилось бы на началах свободы.

Каким образом происходит, что эта эгоистическая проповедь ведет не к войне всех против всех, а напротив, ко всеобщему счастью? Причиной этого является царствующая в мире гармония. Там, где другие видят противоположности, разногласия и вражду, Бастиа видит и хочет видеть только гармонию. Он дорожит ей, прославляет ее, восторгается ей, находит в ней последнее слово всего. Гармония должна иметь результатом «обязательное приближение всех классов к одному *физическому*, интеллектуальному и моральному уровню, и в то же время постоянное повышение этого уровня». Доказать эту истину, сделать очевидным царство гармонии — значит «подтвердить дело Божие»[235]. Бастиа написал свою *теодицею* и написал ее, можно сказать, в мистическом духе. Законы социальных явлений представляют тайну, и «невозможно, *помимо откровения,* определить (их) причину»[236].

Бастиа очень ясно видит отношение, существующее между идеей гармонии и идеей свободы. Он видит также обратное отношение, существующее между идеями принуждения и антагонизма. Если интересы будут гармонировать между собой, то социальная проблема решится посредством одной свободы. Если же интересы будут находиться

231 *Cobden et la Ligue*. Введение (С. 8).

232 *Harmonies économiques* (Сочинения. Т. VI. С. 135, 180, 29).

233 Цитирую по Pillon'y *Critique philosophique*, год 7-й (Т. I. С. 246).

234 «Культ, образование, труд, обмен вполне свободны» (loc. cit.).

235 *Harmonies économiques* (Сочинения. Т. VI. С. 49). Ср. *Pamphlets*, I (Сочинения. Т. IV. С. 322).

236 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 591).

«в антагонизме» друг с другом, то придется обратиться к принуждению. Отрывок, озаглавленный *К французской молодежи* и служащий предисловием или введением к *Гармониям*, только развивает этот взгляд. Бастиа извлекает отсюда ряд выводов, которые служат ему аргументами против социализма. Свобода «имеет только одну форму», принуждение — тысячи, между которыми приходится выбирать. Но как склонить человечество к той форме, которую я выбрал? Если впоследствии встретится высшая форма, то нужно ли будет подчиниться, в свою очередь, и ей? Имеется ли, наконец, сила, способная победить тот антагонизм, который предполагают «в самой сущности» человеческих отношений? Мало того, принцип гармонии не только превосходит принцип антагонизма всем тем, что морально и экономически разделяет принуждение и свободу, но дает еще средство взаимно примирить принципы *собственности* и *общности*, а следовательно, устранить борьбу между школами и обеспечить всеобщее объединение умов.

Нарисовав себе картину этого примирения, Бастиа испытывает радость, которая «всецело поглощает его, отвлекает от исполнения своих обязанностей»[237]. Эта радость сопровождается «полною уверенностью». Он углубляется в свою идею и опасается, что у него не хватит времени привести ее в исполнение. Он просит Бога оставить его в мире сем до тех пор, пока он не «выполнит своей миссии»[238]. Книга о *Гармониях* обязана своим происхождением этому чувству, и я должен первоначально разъяснить ее план, а потом уже разобрать ее принцип.

«Я считаю возможным доказать, — говорит еще раз Бастиа в письме, из которого мы сейчас заимствовали несколько выражений, — я считаю возможным доказать с полной очевидностью, что естественный общественный порядок ведет, даже при существовании собственности, к самому прекрасному, самому широкому и самому прогрессивному объединению всех». К этому доказательству Бастиа приходит посредством новой теории *ценности*.

Он отличает, как известно, ценность от полезности. Ценность заключается не в вещах, а в «обмене услуг». Природа даром снабжает нас материалами, которые, несомненно, полезны, но сами по себе не имеют ценности; ценность в труде, который человек к ним прилагает, в *услуге*, которую он оказывает себе подобным посредством этого труда. Но в обществе *польза* «стремится сделаться все более и более даровой, общей», а *ценность*, «единственный предмет присвоения»,

237 См. письмо, цитируемое Pillon'ом в статье, на которую я уже ссылался (Critique philosophique, год VII. Т. I. С. 354).

238 *Ibid.*

все более и более уменьшается[239]. Если это доказательство правильно, прибавляет Бастиа, оно должно «удовлетворить и примирить все школы, допуская, что все они видели истину, но истину частичную, взятую с различных точек зрения»[240]. Экономисты, защищающие собственность, отчасти правы. «В социальном строе нет другой собственности, кроме собственности на ценности, и эта собственность ненарушима». Социалисты, требующие общности, тоже отчасти правы. «Социальный строй делает все полезности общими при условии свободного обмена освоенных ценностей»[241].

Человек имеет *потребности*. Социальное состояние ведет людей к взаимопомощи для удовлетворения этих потребностей. Отсюда идеи *обмена, услуг, ценности*, все три, связанные с деятельностью человека, *порожденные* этой деятельностью. Но человек является законным собственником продукта своего труда. Вот единственное основание для индивидуальной собственности. Экономисты, давшие ложные определения ценности, обратили логику в пользу коммунистов, по отношению к праву собственности[242], и оставили в тени «самый трогательный дар Провидения своему творению — явление прогрессирующей общности»[243].

С одной стороны — дары природы, «область общности»; с другой — человеческие усилия, которые взаимны и придают *друг другу ценность*, — область собственности. Но человеческий род «прогрессивно совершенствуется». Поэтому усилие, затрачиваемое на известную работу, все уменьшается. Вместе с тяжестью труда уменьшается значение услуги, ценности и собственности[244]. Так как полезность остается та же самая, общность выигрывает то, что собственность теряет. Говоря проще и конкретнее, прогресс состоит в «постоянном увеличении массы общих предметов, пользование которыми распределяется одинаково между всеми и мало-помалу уничтожает неравенство, вытекающее из различия в собственности»[245]. И Бастиа сравнивает то, что может получить ныне рабочий ценою дневного труда для удовлетворения своих главных потребностей, с тем, что он мог бы получить «с самого начала»[246]. Однако собственность, постоянно падаю-

239 *Harmonies économiques* (Сочинения. Т. VI. С. 141).

240 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 142).

241 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 142).

242 *Harmonies économiques* (Сочинения. Т. VI. С. 172).

243 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 173).

244 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 263).

245 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 270).

246 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 271–275).

щая, по мере развития общности не исчезнет, потому что всегда останется труд и обмен мыслей, а следовательно, *ценность*. «Это — пионер, который, закончив свою работу в одном месте, переходит в другое»[247]. Так доказывается и в этом состоит «поистине чудесная гармония естественного социального порядка»[248]. Бастиа прославляет свою теорию в таких выражениях, которые напоминают Фурье своей верой и энтузиазмом, хотя и выражены более литературно.

Все это логическое построение, несомненно, очень остроумно и красиво. Но достаточно ли прочен его фундамент, чтобы выдержать все здание? Действительно ли Бастиа дал нам формулу, которая прекращает борьбу между экономистами и коммунистами, примиряет всех искренних людей и решает социальную проблему в пользу общей философии, глубоко оптимистической, спиритуалистической и даже христианской?

Для того, чтобы можно было считать честолюбие Бастиа совершенно законным, его теория ценности должна была бы быть неопровержимой, а гипотеза основной гармонии интересов — неоспоримой. Но Бастиа, легко доказывая простоту, дух примирения, утешительность, религиозность и практичность своей гипотезы (эти достоинства он приписывает ей в письме к *Французской молодежи*)[249], даже не пытается установить ее *истинность*. С другой стороны, он недостаточно глубоко проник в проблему о свободе и не знает поэтому, что ни свобода, ни оптимизм недоказуемы[250]. Следовательно, его заслуга, правда, заслуга не малая, состоит лишь в том, что он уразумел внутреннюю связь, соединяющую гармонию и свободу; но природа этой связи ускользает от него.

Что касается его теории ценности, то было бы желательно, конечно, чтобы она могла выдержать критику и чтобы из нее можно было сделать те выводы, какие делает Бастиа. Но как двусмысленно и неопределенно слово «полезность»! Есть много видов полезностей. Существует, например, такая, которая выражается в «самих свойствах вещей или скорее в естественном и постоянном отношении этих свойств к реальным потребностям человека». В этом смысле полезны воздух и вода. Существует и другой род полезности, «который зависит от желания, разумного или неразумного». В этом смысле алмаз обладает полезностью. Но полезность, которую принимают в расчет эко-

247 *Harmonies économiques* (Сочинения. Т. VI. С. 279).

248 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 289).

249 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 11–12).

250 См. наше *Заключение*.

номисты, стоит в соотношении с желанием и сливается с ценностью. Точно так же, хотя всякая ценность порождается человеческим трудом, не что иное как предполагаемая ценность алмаза, который я замечаю на земле во время прогулки (возьмем классический пример), побуждает меня нагнуться и подобрать его, т. е. выполнить известный труд, хотя бы и самый ничтожный. Наконец, может ли оказываться *услуга* отдельно от вещей, от материалов, к которым она прилагается? Каким образом и для чего объяснять ценность услугой, если природа *вещей*, относительно которых оказывается услуга, решает, хотя бы отчасти (ввиду их редкости, например), цену самой услуги[251]? Впрочем, и экономисты, и социалисты остались недовольны теорией Бастиа. Социалисты видели в ней чистейшее лицемерие. По их мнению, Бастиа придумал слово *услуга* для оправдания собственности, не основанной на труде[252]. Экономисты, понимая опасность позиции, занятой Бастиа, который требует отчета по всем пунктам, хотя бы это было на руку социализму, отвергли его теорию ценности не без пренебрежения[253].

Сблизив и как бы слив воедино идеи гармонии и свободы, Бастиа неизбежно должен был превзойти своих предшественников и в частном вопросе о вмешательстве государства.

И действительно, он не ограничивается повторением вслед за Дюнуайе, что единственная задача государства состоит в охранении безопасности, в гарантии каждому своего[254]. Он не ограничивается тем, что отвергает вмешательство государства в национальный труд в форме поощрений и премий, что допускал Ж.-Б. Сэй[255]. Он идет далее: в знаменитом отрывке[256], которым впоследствии много пользовались, он нападает на самое понятие государства. В этих страницах, написанных, как обычно для Бастиа, неравномерно, можно кое-чем воспользоваться. Так, например, Бастиа совершенно прав, доказывая, что гражданин, воображающий получить от государства что-либо даром, обманут словами, так как неизбежной расплатой за все дары государства является налог. Но когда он притворяется не понимающим

251 См. статью Pillon'a (*Critique philosophique*, год VII. Т. I. С. 360).

252 Таково, в частности, возражение Лассаля: *Kapital und Arbeit*, Reden und Schriften. Т. III. С. 127.

253 Maurice Block. *Progrès de la Science économique* (Т. I. С. 150–152).

254 *Harmonies économiques* (Сочинения. Т. VI. С. 540–542).

255 *Ibid* (Сочинения. Т. VI. С. 555).

256 *Qu'est-ce que l'État*, см. *Petits Pamphlets,* I (Сочинения. Т. IV. С. 328 и сл.). Ср. *Harmonies économiques* (Сочинения. Т. VI. С. 536 и сл.).

самого смысла термина государство; когда он требует, чтобы ему показали этого «феникса», которым является государство, и утверждает, что «этого драгоценного открытия не было сделано», потому что до сих пор «народ тотчас ниспровергает все, что появляется под именем государства», тогда Бастиа сам заслуживает упрека в игре словами. Не очевидно ли, что он смешивает в данном случае правительство с государством? Революция изменяет форму правления, но не может уничтожить государства. В пылу борьбы против социализма Бастиа заходит слишком далеко. Он был гораздо ближе к истине, когда в своем обращении к *Французской молодежи* указывал задачу политической науки «в рассмотрении того, что должно и что не должно принадлежать государству»[257]. Но самое преувеличение, в которое вдается его мысль, многозначительно: оно отмечает крайний предел, к которому идут экономисты. Преемники Бастиа все стремятся к этому пределу, хотя и приближаются к нему далеко не одинаково.

Не следует особенно удивляться выводам, к которым приходят около этого самого времени некоторые представители ортодоксальной школы. Новейшие экономисты назвали эти выводы «парадоксальными». Нет, они просто чересчур прямолинейно логичны, но стоят в полном согласии с формулой Бастиа.

Когда Жозеф Гарнье, например, хочет лишить государство всякой активной роли в фабрикации и выпуске монеты[258]; или когда Молинари предлагает подчинить самые правительства конкуренции и отдавать преимущество той системе, которая окажется наименее принудительной[259], оба они говорят как ученики Бастиа, ученики, быть мо-

257 *Harmonies économiques* (Сочинения. Т. VI. С. 18).

258 См. Leroy-Beaulieu. *L'État moderne et ses fonctions* (С. 8).

259 См. статью в *Journal des Économistes* (15 февраля 1849 года), перепечатанную в сочинении того же автора, озаглавленном *Questions d'Économie politique et de Droit publique* (Т. II. С. 245 и сл.). Безопасность — *товар, производство* которого должно подчиняться закону *свободной конкуренции*. *Потребитель безопасности* не должен поневоле обращаться к государству. «При господстве свободы естественная организация производства безопасности не отличалась бы от других родов промышленности. В маленьких кантонах можно было бы обойтись одним предпринимателем. Этот предприниматель передавал бы свое дело сыну или уступал бы кому-нибудь другому и т. д.» (*loc. cit.*). — В тот день, когда, подобно «свободе торговли», осуществится «свобода правления», исчезнет всякое искусственное препятствие свободному проявлению «естественных законов и положение различных членов общества станет наиболее благоприятным», *loc. cit.* (С. 268).

жет, слишком смелые, но, во всяком случае, последовательные. Чем более социалисты расширяют область влияния государства, тем более в этот период неослабной полемики экономисты стараются ограничить государство, свести его на нет. Они его не знают и не хотят знать. В первом издании *Политико-экономического словаря*[260] слово *государство* сопровождается лишь цитатой из только что упомянутого мною произведения Бастиа, снабженной кратким комментарием. В последней фразе этого комментария автор как бы извиняется перед читателем в том, что так долго останавливался на грубом и опасном заблуждении, общественные проявления которого уже так далеки от нас, что кажутся нам принадлежащими другим эпохам[261]. А Луи Рейбо во втором издании[262] своих *Этюдов о реформаторах* говорит: «С социализмом покончено, нужно уничтожить его последние следы»[263].

Это была странная иллюзия людей того времени: они были убеждены, что над идеей можно одержать верх, как над мятежом, и что социализм потонул в крови июньских дней.

IV.

Приложение принципа конкуренции к «производству безопасности» является крайним, но логическим выводом из положений Адама Смита. Как это обыкновенно случается, ученики пошли далее учителя в том направлении, которое он им указал.

Привычка судить по аналогии привела их к конечным выводам. Вмешательство государства в промышленность и торговлю вредно, говорил Смит. Вмешательство государства вредно *везде*, заключают из этого наиболее верные представители и прямые наследники его мысли. Государство, предпринимая работу за свой счет, является

Политико-экономическое общество обсуждало эти взгляды Молинари. Отчет заседания помещен в *Journal des Économistes* (T. XXIV. C. 315). Дюнуайе и Бастиа указывают на то, что Молинари позволил себе «увлечься логическими иллюзиями». Они не замечают, что им самим можно сказать то же самое.

260 Издание 1852 года. Статья (Ш. Коклена) отсылает нас к слову *Правительство*; а статья о *правительстве* (принадлежит Дюнуайе) ограничивается изложением взглядов, указанных в *Свободе труда*.

В Новом словаре (изданном под редакцией Леона Сэя) статья *Государство* принадлежит Леруа-Болье и резюмирует его книгу *L'État moderne et ses fonctions* (См. далее. Кн. V. Гл. III).

261 Та же статья.

262 Вышло в 1848 году.

263 *Études sur bes Réformateurs* (T. II. C. 66).

дурным коммерсантом и промышленником, сказал Ж.-Б. Сэй. Однако тот же самый автор признавал еще за государством право побуждать и поощрять частных лиц в промышленной и торговой деятельности. Дюнуайе и Бастиа не признают за государством этого права; но, не признавая его, они не признают и некоторых других: государство, говорит Дюнуайе, не только дурной коммерсант и промышленник, но точно так же дурной преподаватель. Оно не должно ни обучать, ни выдавать дипломов на приобретенные знания. Является, наконец, такой экономист, который идет дальше всех своих предшественников и полагает, что государство не всегда может лучше частного общества выполнить последнюю и единственную задачу, которая ему оставлена, — гарантию безопасности. Но ценность этого рассуждения по аналогии невелика. Переходя от своих первых формул к последним, экономисты, сами того не замечая, переходили из одной области в другую.

Из предположения, что деятельность государства вредна в чисто экономической области, ничуть не следует, что она в такой же степени и по той же причине вредна в других областях. Для доказательства этого нужно было бы привести данные, которых мы у них не находим.

Мало того, экономисты протестуют против упрека их в «материализме». И действительно, они или совсем не поддаются метафизическим искушениям, или же, уступая им, исповедуют вообще философию, враждебную материализму. Многие из них специально занимаются моральными вопросами, стараясь найти связь их с вопросами экономическими. Они не хотят допустить, что эти вопросы можно рассматривать независимо друг от друга. В таком направлении написаны превосходные книги, оцененные по достоинству[264]. Вступая на этот путь, экономисты вполне искренни в своих убеждениях; но являются ли они в такой же степени проницательными?

Моральный материализм, в котором их упрекают, состоит в том, что на первом плане они ставят материальные интересы общества, создание богатства. Конечно, богатство является существенным элементом цивилизации, но представляет ли оно собою самую цивилизацию? Нужно ли вместе с экономистами допустить, что нравственность *следует* за благосостоянием и богатством, как тень за телом; что лучшим средством помочь широкому развитию личности служит увеличение потребностей, а также средств для удовлетворения последних.

264 Достаточно назвать имена Ад. Бланки, Мишеля Шевалье, труды Бодрильяра (*Des Rapports de la Morale et de l'Économie politique*, 1860; 2-е изд. 1883 года) и А. Ронделе (*Le Spiritualisme en Économie politique, La Morale de la Richesse*, и пр.).

Другими словами, является ли индивидуум прежде всего тем *производителем*, дело которого защищал Смит, или тем *потребителем*, интересы которого отстаивал Бастиа? Если индивидуум не что иное, как производитель и потребитель, или должен рассматриваться главным образом с этой стороны, то теория государства, представленная экономистами, вполне оправдывается; но тем самым оправдывается и обвинение их в моральном материализме.

Ланге в прекрасной главе своей книги, где он критикует «догматику эгоизма», напоминает, что Смит написал не только *Исследования о богатстве народов*, но и *Теорию нравственных чувств*, и что он, правильно считая «рынок интересов» важною частью существования человека, не забывал, однако, и другой стороны человеческой жизни, подчиненной, быть может, другим условиям и законам[265]. Ошибка многих последователей Адама Смита состоит в том, что они, имея в виду *только* «рынок интересов», решали большое число совершенно чуждых ему вопросов, согласно принципу, правильность которого, правда, доказана наблюдением и опытом, но только в известных пределах, так что относительно приложения его за этими пределами ничего нельзя предвидеть.

Нет ничего удивительного, что экономисты и социалистические школы, упомянутые в предыдущей книге, приходят к противоположным решениям: проблема у них не одна и та же. Социалисты спрашивают: каким образом должно быть разделено, распределено богатство, чтобы идея справедливости получила некоторое удовлетворение? Экономисты же спрашивают: какой социальный порядок наиболее благоприятствует росту народного богатства? Очевидно, между этими основными вопросами, на которые отвечают столь различные системы, нет ничего общего.

Отсюда основное непонимание друг друга и бесконечный спор. Когда социалисты говорят экономистам: принцип laissez faire и конкуренции никуда не годятся, они правы в том смысле, что относительно *распределения* богатства (а они об этом и хлопочут) laissez faire и конкуренция не дают никакого указания. Они не правы относительно условий, наиболее благоприятных росту народного богатства (об этом именно заботятся экономисты): никакая организация труда не может сравняться с конкуренцией и laissez faire.

Наоборот, когда экономисты говорят социалистам: государство никогда и никуда не должно вмешиваться, они одновременно правы и не правы. Они правы со своей точки зрения; не правы с точки

265 Lange. *Geschichte des Materialismus.* Т. II. С. 454 и сл., изд. 1874 г.

зрения их противников. Следовательно, обе школы взаимно правы и не правы: правы в принципе и в деталях, пока остаются в своей области; не правы, когда заходят в область противника.

Действительно, экономические явления можно рассматривать с двух сторон. Как они происходят? Что дает нам в данном случае совершенно беспристрастное научное наблюдение? Затем, в какой мере их естественное течение требует поправок, наблюдения, вмешательства человеческой воли, *предполагая, что человек стремится создать* разумное общество на началах справедливости? Рассматривать эти два вопроса отдельно и не думать ответить на один из них данными другого — вот методологическое правило, соблюдения которого было бы достаточно для того, чтобы социалисты и экономисты избегли полемики, в результате которой каждая школа дошла в своих положениях до абсурда.

Другое, не менее справедливое, замечание Ланге[266] состоит в том, что политическая экономия, как всякая наука, достигает точности путем абстракции. Но все без исключения абстрактные данные никогда вполне не соответствуют действительности. Геометрия изучает идеальные фигуры, которые не совпадают вполне с фигурами реальными. Политическая экономия делает то же самое. В человеческой жизни она рассматривает «рынок интересов» и предполагает, *что все происходит на нем, как будто бы эгоизм был главным двигателем человека*. Она получает таким образом интересную *гипотезу*, но только гипотезу. Логика требует, следовательно, чтобы все ее заключения находились под сомнением. *Если* личный интерес является самым могучим двигателем человека и *если* он совпадает, кроме того, с интересом общим, как учил оптимизм XVIII века, то laissez faire и конкуренция справедливы. Но экономисты обыкновенно далеки от подобной осторожности в выводах, и по мере удаления от нее они становятся все менее авторитетными.

Такими различными путями мы приходим к заключению, что «экономическая политика» опирается на крайне спорный постулат. Примите его — и все положения экономистов получат строгую связь, а выводы, которые они делают из своих принципов, будут неоспоримы. Откажитесь от него — тогда некоторое число этих положений удержится благодаря своей собственной ценности, как частные истины, полученные посредством наблюдения, но целое распадется, и общие выводы, касающиеся самой организации общества, потеряют цену.

Постулат экономистов состоит в том, что постоянное возрастание народного богатства является одновременно высшим благом и самой

266 Lange. *Geschichte des Materialismus* (T. II. C. 455).

целью цивилизации. Откуда следует, что наилучшей социальной организацией будет та, которая наиболее содействует прогрессу цивилизации, а наиболее действительным средством для всеобщего обогащения является безграничная конкуренция при абсолютной свободе производства и обмена. Следовательно, laissez faire — последнее слово всякой истинной политической философии. Действительно, laissez faire оказывает благодетельное влияние на человеческую природу, делая ее более активной, более предприимчивой, способной к усилиям и более бережливой. Что касается бедствий, неразлучных с конкуренцией, то одни из них, самые многочисленные, будут облегчены благотворительностью; другие — будут считаться неизбежным выкупом за достижение высшего блага. Так, на фабрике всегда получаются отбросы, как бы хорошо ни обрабатывали сырой материал, но это не мешает фабриканту обогащаться.

Пусть так; но если цивилизация, *таким образом понимаемая*, не является целью общества, или, лучше сказать, если цивилизация *не задается прежде всего созданием богатства*? Хотя бы от всей полемики социалистов не осталось ничего более, все-таки осталось бы это сомнение, которое они заронили в умы и которое продолжает оказывать на последние свое влияние.

Предположим, что будет оставлена, как невероятная, гипотеза относительно радикальной перемены в суждении людей по этому вопросу; предположим, что будет отринут, как нечто абсурдное и невыносимое, тот строй, которому хотели подчинить человечество первые французские коллективисты и в особенности их немецкие преемники: так ли легко будет уничтожить более скромное возражение, выставленное Лате?

Люди нашего времени, говорит этот философ, полагают, что человек тем счастливее, чем больше у него потребностей и чем богаче средства для их удовлетворения. Но древние думали иначе. Что невозможного, если когда-нибудь под влиянием новых доктрин возникнет и утвердится новое понимание общего блага, *хотя производительная сила общества ничуть не убавится*? «Снова могла бы возобладать основная идея классической культуры, что во всем существует известная спасительная мера и что наслаждение не зависит ни от числа удовлетворенных потребностей, ни от трудности их удовлетворения, но от формы, в какой эти потребности рождаются и удовлетворяются; подобно тому, как красота тела зависит не от нагромождения мяса и костей, а от известных математических линий»[267].

[267] Lange. *Geschichte des Materialismus* (T. II. C. 459).

Ланге полагает, таким образом, что в будущем идеализм восторжествует над моральным материализмом экономистов. Оставим в стороне доводы, которые он приводит в защиту своей гипотезы, и в которых часто больше остроумия, чем доказательности (например, доводы извлекаемые им из данных психофизики); все-таки эта гипотеза создает возражение против постулата экономистов. Всякий, кто допускает возможность такого социального состояния, когда под влиянием могучих моральных или религиозных теорий люди перестанут видеть высшее благо в создании богатства (не пренебрегая, однако, чересчур тем, что до них было сделано в этом направлении), всякий, кто допускает такую случайность, ускользает от логики экономистов и с полным правом может пренебрегать их отрицательным пониманием государства.

Правда, экономисты отрицают возможность и даже мыслимость такой случайности. Но единственный довод, которым они пользуются здесь, это ссылка на историю. Развитие человечества шло до сих пор, особенно в последние века, в сторону постепенного ограничения государства. Следовательно, утверждают экономисты, оно до бесконечности пойдет в этом направлении.

Но опасно ссылаться только на опыт и на историю, потому что каждый объясняет их по-своему и сами они не всегда говорят одним и тем же языком. Не на историю ли и опыт опираются, в свою очередь, коллективисты, когда утверждают, что фактически возрастающая концентрация в области средств производства ведет прямо к уничтожению частной собственности?

ГЛАВА ПЯТАЯ

ЛИБЕРАЛЬНАЯ ШКОЛА И УКЛОНЕНИЕ ИНДИВИДУАЛИЗМА

Выступая одновременно и против демократической идеи, из которой вышла революция 1848 года, и против учреждений, возникших после государственного переворота 1852 года, либеральная школа[268] продолжает традицию Бенжамена Констана и Ройе-Коллара, видоизменяя ее сообразно с новыми обстоятельствами.

Либеральная школа дала «либеральной партии» программу борьбы и внушила ей высокие требования в пользу публичных вольностей; но вместе с тем она чувствительно изменила самое понятие индивидуализма. Так как формула, данная либеральной школой, стала ходячей и общепринятой, то необходимо основательно познакомиться с ней и понять ее происхождение.

I.

Ройе-Коллар создал теорию Реставрации, Бенжамен Констан — теорию Июльской монархии, Токвиль и Ламартин — теорию революции 1848 года. Все они, таким образом, преследовали положительную задачу, и все их политические и социальные концепции отмечены положительным характером. Главной задачей либеральной школы является теория противодействия деспотизму со стороны ли демократии или со стороны цезаризма. Она более говорит о том, чем не должно быть политическое общество, нежели о том, чем оно должно быть. Доктрина школы отражает это отрицательное направление, и этим объясняется прежде всего, почему формула индивидуализма стала беднее в ее руках.

268 Laboulaye. *L'État et ses limites* (1863); *Le Parti libéral* (1864); *Questions constitutionnelles* (1872). Jules Simon. *La Libérté* (1852). Prévost-Paradol. *Essais de politique et de littérature* (1859); *Du Gouvernement parlementaire* (1860); *Nouveaux Essais* (1862); *La France nouvelle* (1868); герцог De Broglie. *Vues sur le Gouvernement de la France*. Я упоминаю здесь только главных представителей этой школы до 1870 года.

С другой стороны, преследуя общую цель, представители либеральной школы тем не менее находятся под различными влияниями, что объясняется их естественными склонностями и специальными занятиями. Лабуле, с его обширными историческими и юридическими познаниями, пристрастием к трудам Савиньи и внимательным отношением к живой традиции, можно назвать продолжателем главным образом Ройе-Коллара, которого он обновляет и демократизирует. Мысль Жюля Симона, более абстрактная и постоянно опирающаяся на принципы, скорее напоминает Бенжамена Констана. Чтобы прийти к соглашению, представители либеральной школы должны были искать середину между этими направлениями — новая причина преобладания у них критики.

Поясним это примером. Либеральная школа, верная в данном случае своим учителям, борется против принципа народного верховенства[269]. Но обладает ли она такою же страстною привязанностью к политической свободе, как они?

Без сомнения, таков Ремюза, видящий в политической свободе «венец человечества»[270]. Однако хотя его *Либеральная политика* по времени принадлежит к циклу сочинений занимающей нас школы, по духу своему она примыкает к движению идей эпохи Июльской монархии. Либеральная школа Второй империи говорит другим тоном. Лабуле констатирует (в 1863 году), что его современники уже не пылают страстью к политической свободе, что они придают теории политической свободы «только второстепенное значение»; зато с каждым днем все более и более развивается в них стремление к «гражданским, индивидуальным вольностям, тем правам, которые касаются

[269] Книга Saint-Marc Girardin'a *J. J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages* (издана в 1875 году Bersot) имеет в основе курс лекций, читанный им на словесном факультете в Париже (1848–1851). Введение содержит многозначительные места, где автор объявляет, что, изучая Руссо, он хотел главным образом опровергнуть *Общественный договор*, а в *Общественном договоре* — «теорию абсолютной власти государства». Ср. *Ibid.* Гл. I, первые строки, довольно хорошо устанавливающие время, когда автономия государства и индивидуума стала основным догматом либеральной школы. «Возникла великая борьба в области морали и политики между индивидуумом и новой абсолютной властью, называемой государством. Я хочу выяснить, откуда происходит это новое учение об абсолютном и всемогущем государстве, это обидное презрение к индивидууму, это порабощение свободы каждого из нас, наконец, эта система, которая возвеличивает целое и лишает всякого значения его части».

[270] *Politique libérale* (С. 350).

нашей повседневной жизни»[271]. Кроме того, по его словам, «признаком новой либеральной партии» служит «понимание того факта, что *политические вольности сами по себе ничто* и что они надоедают народу, *как пустые и обманчивые формы*, если за ними нет тех индивидуальных и социальных прав, которые являются основой и самой сущностью свободы»[272]. Жюль Симон, протестуя против индифферентизма по отношению к политической конституции и высказывая свое особенное расположение к конституционному правлению, тем не менее охотно, по его словам, оставляет в стороне теорию политических форм, отсылая за ней к Монтескье. В книге, озаглавленной *Политическая свобода*, он просто изучает «общие принципы, стоящие выше всяких конституций, — принципы настолько священные и необходимые, что ни одна конституция не может уклониться от них, не заставив цивилизацию сделать шаг назад и не нарушив общественной свободы»[273]. Таким образом, Жюль Симон сходится с Лабуле, хотя и отличается от него оттенком. Но я уже заметил, что это часто бывает у писателей либеральной школы.

Индивидуальные права — те, осуществление которых «касается нас в повседневной жизни», — вот главный предмет требований либеральной школы. А так как в тот момент истории Франции, к которому мы теперь приблизились, этим правам особенно угрожало развитие централизации, то централизация и становится мишенью для либеральной полемики; не политическая централизация: они признают ее пользу и необходимость для национального единства, а централизация административная. Бороться с централизацией значит защищать право, инициативу индивидуума против активного вмешательства государства. Поэтому-то Лабуле мог писать, что «великая проблема политической науки» состоит отныне в ограничении функций государства[274].

Все книги, выпущенные либеральной школой, рассматривают эту проблему и стараются ее разрешить. Децентрализация становится девизом либеральной партии. Нансийская программа (1865 года) требует прежде всего, и даже единственно, децентрализации, а форма государственного строя точно не определяется. Прево-Парадоль, самый блестящий из полемистов этой партии, в своей *Новой Франции* набрасывает план *self-government'a*, одинаково пригодного и для конституци-

271 *L'État et ses limites* (С. 82).

272 *Le Parti libéral* (С. 12).

273 *La Libérté politique* (С. 147).

274 *L'État et ses limites*. Предисловие (С. III).

онной монархии, и для республики. Едва ли даже у него есть тайное предпочтение к какой-либо из этих двух форм правления. Во всяком случае, он открыто заявляет, что не делает между ними выбора[275].

Либеральная партия служит здесь точным истолкователем либеральной школы. Являясь отрицательными во всем остальном, их общие решения положительны в одном только случае: когда речь идет о защите и требовании прав личности от государства.

II.

Уже Бастиа и его сторонники в своей полемике против социализма установили неизвестную основателям политической экономии противоположность между индивидуумом и государством. Либеральная школа, борясь с централизацией и защищая права личности от вмешательства государства, также стоит за эту противоположность.

Многие из представителей этой школы принимают тождественность обеих точек зрения. Лабуле называет централизацию «смягченным социализмом»[276] и заявляет, что она скоро исчезнет, как исчез, по его мнению, самый социализм. Жюль Симон охотно употребляет термин «административный коммунизм»[277] как синоним термина «централизация». Быть может, они чрезмерно суживали социализм, видя в нем лишь посягательство государства на индивидуума; быть может, также они слишком преувеличивали неудобства централизации, представляя ее как бы отрицанием всякой инициативы, всякой индивидуальной независимости; во всяком случае сопоставление само собой напрашивалось уму либералов, очень сильно поражало их и отчасти определило их понимание индивидуализма.

Действительно, они отводят привилегированное, преобладающее место аргументам экономического характера. Они осуждают административную централизацию не только потому, что она угнетает индивидуума, но также потому, что государство дурно делает все, за что берется, без нужды злоупотребляя своей властью. *Self-government* не только даст гражданам больше свободы, но будет стоить дешевле, будет лучше функционировать и скорее решит насущные вопросы. Либеральные публицисты постоянно заимствуют выражения из словаря экономистов, и литература по поводу децентрализации силою вещей

275 *La France nouvelle* (С. 149 и сл.).

276 *Введение* к сочинениям Бенжамена Констана (Т. I. С. XXIV).

277 См. *La Libérté politique* (С. 232).

представляет из себя промежуточную область между политической экономией и политической философией.

Кроме того, именно вследствие своей борьбы с централизацией либеральная школа вынуждена была иногда или отказываться от последовательного проведения выставленных ею принципов, или понимать эти принципы в очень узком и чисто ограничительном смысле. Для подтверждения этого замечания можно указать на то, как Жюль Симон пользовался понятием естественного права и каково было положение Лабуле в вопросе о народном образовании.

Будучи прежде всего философом, Жюль Симон в своих требованиях политической и гражданской свободы и свободы совести опирается на понятие естественного права. Но, пользуясь этим понятием для обоснования права индивидуума по отношению к государству, он в то же время не пользуется им для обоснования права индивидуума *на самое государство*. Это он предоставляет демократической школе. Я хорошо знаю, что он признает за государством обязанности в деле вспомоществования и первоначального образования — обязанности великодушия и милосердия, по формуле Кузэна — и что если бы государство исполняло эти обязанности с такою же широтою взглядов и сердечностью, какие проявляет в данном случае сам писатель[278], то главное, существенное было бы сделано. Тем не менее естественное право рассматривается им лишь с одной стороны. Оно дает в руки индивидуума средство защиты против государства, но не средство воздействия на государство.

Давая начало идейному движению, которому суждено было окончательно определиться у либералов, Лабуле охотно выступает против «метафизики» и «пустых теорий»[279]. Распространенные в эпоху французской революции рассуждения «о мнимых естественных правах человека» кажутся ему «бесплодными для науки, безрезультатными для нас, бесполезными и опасными»[280]. Точно так же он осуждает право на труд и право на образование[281]. Однако Лабуле восхищается американской демократией[282]. Он посвятил Токвилю несколько превосходных страниц[283]. Он послужил, и послужил с пользою, для дела народного воспитания и образования, и один из первых выска-

278 См. *La Libérté civile* (Гл. II–IV).

279 *Parti libéral* (С. 299). *Questions constitutionnelles* (С. 19).

280 *Histoire du Droit de propriété foncière en Occident* (С. 61).

281 *Questions constitutionnelles* (С. 47).

282 См. его *Histoire des États-Unis*.

283 См. в *l'État et ses limites* этюд о Токвиле.

зал по этому поводу серьезные соображения. Он утверждал даже, что «роль государства» состоит в «обеспечении индивидууму полного развития, полного применения своих физических, умственных, религиозных и нравственных способностей; в уничтожении всяких пут и всякого стеснения; в содействии общему прогрессу, путем умножения образовательных средств и их доступности самому невежественному и бедному человеку»[284]. Не требуется никакой натяжки, чтобы найти в этой формуле право гражданина на государство.

Но Лабуле относится очень осторожно к признанию этого права. Как только возникает вопрос о его применении, он начинает оговариваться. Для чего государству вмешиваться? Частная инициатива, главным образом в форме ассоциации, найдет себе здесь широкое поле деятельности. Ассоциация является своего рода естественным посредником между государством и индивидуумом, посредником, всецело предназначенным для выполнения тех задач, которые не под силу одному человеку и которые государство, в свою очередь, не может выполнить, не налагая на него невыносимого ярма[285].

С этих пор либеральная школа с особенной любовью будет настаивать на роли ассоциации, почти не замечая двух весьма существенных пунктов: во-первых, восхваляя ассоциацию, она заимствует у социализма одну из его формул, именно — предложенную Фурье[286]; во-вторых, само государство, согласно предпосылкам ее собственной доктрины, представляет из себя не что иное, как весьма обширную ассоциацию, только обнимающую собой уже не часть граждан, а всех их. Почему и для этой ассоциации, считаемой добровольной, не допустить возможности делать то, что вполне справедливо предоставляется отдельным ассоциациям? Зачем возводить в принцип соперничество между отдельными ассоциациями, вместо того чтобы предположить возможность их слияния и своего рода растворения во всеобъемлющей и единой ассоциации — государстве? Либералы проходят мимо этой трудности, не замечая ее.

Таким образом, роль государства ограничена ими в области морали, политики и управления, подобно тому, как экономисты ограничили ее в чисто экономической области. И те и другие руководствовались одинаковыми соображениями. В глазах либералов индивидуализм является, по существу своему, доктриной, отвергающей и осуждающей всякое вмешательство государства, за исключением одной только области,

284 *Le Parti libéral* (С. 9).

285 *Ibid* (С. 40 и сл.).

286 См. гл. VI этой книги.

где они пожелали признать его: в области покровительства свободе и реальным, уже приобретенным правам. Гражданин, например, будет обладать «правом на существование», если благоприятные обстоятельства дадут ему средства для этого или частные лица добровольно придут ему на помощь. Гражданин будет обладать правом на приобретение тех элементов культуры, без которых нельзя быть настоящим человеком, если он в силах уплатить за обучение или если это сделает за него какая-нибудь ассоциация, коммуна, частное общество и т. п. Но он не должен ничего ждать от государства.

Противники либеральной школы не замедлили указать, что она восстанавливает таким образом дореволюционное положение вещей, правда, в пользу значительно большего, но все же относительно ограниченного числа привилегированных лиц.

В самом деле существуют две категории: к одной принадлежат те, кто *действительно* обладает каким-либо правом, собственностью, интеллектуальной и моральной культурой; к другой — те, кто не обладает этим. Первым государство гарантирует свободное владение и пользование; вторых предоставляет неверной и непостоянной добровольной заботливости частных лиц.

Мы увидим впоследствии, что извлекли современные социалисты из констатирования этого факта. Хотя, по нашему мнению, они им злоупотребили, но нельзя не признать, что в нем заключается значительная доля истины.

III.

Со словом *индивидуализм* произошло то же самое, что и со словом *социализм*. Оба термина испытали сходную участь. Оба они меняют значение и постепенно приобретают такой смысл, который сильно разнится с первоначальным.

Социализм был сначала доктриной, по которой индивидуум приносился в жертву общему целому. Впоследствии, как мы уже видели и еще увидим потом, он стал доктриной, поступающейся общими и высшими интересами ради индивидуальных потребностей. Индивидуализм был сначала широко освободительной доктриной, приглашавшей всех членов политического общества к полному развитию их способностей, к действительному пользованию всеми правами человека. Либеральная же школа, как мы только что видели, свела его к протесту наиболее благоприятно поставленных членов политического общества против вмешательства государства, вмешательства, действительно

вредного для их свободы, но полезного и даже неизбежного — при тех условиях, которые мы определим далее — для того, чтобы сделать менее счастливых настоящими людьми.

Либеральная школа, оказавшая столько услуг и игравшая в свое время такую почетную роль, сделала эти ограничения индивидуалистического тезиса неумышленно. Как мы только что видели, ее привели к такой формулировке обстоятельства. И было бы большой ошибкой с нашей стороны желать, чтобы эта формула пережила вызвавшие ее обстоятельства.

Остроумно защищая свое дело, либеральная школа упрекает демократическую школу в том же, в чем экономисты упрекают социалистов; только ее жалобы менее обоснованы. Экономисты указывают социалистам, что они, требуя организации труда, поворачиваются спиной к прогрессу и заставляют человечество идти назад. Либеральная школа упрекает демократическую в реставрации или старого порядка, или античной общины. Но мы видели, насколько этот двойной упрек мало обоснован: с одной стороны, в античной общине гражданин является лишь средством для достижения цели, т. е. блага государства, а по учению демократов, гражданин сам является целью; с другой стороны, при старом порядке государь интересуется своими подданными или только из своих личных выгод, или вследствие религиозного рвения, а не вследствие уважения к их праву, которого он не знает; между тем, по учению демократов, право индивидуума служит единственным основанием и оправданием вмешательства государства.

Если отбросить, как маловажную, полемику либеральной школы против демократической, останутся только критические и отрицательные части ее учения. В таком-то, сильно ограниченном виде индивидуализм и перешел от либералов Второй империи к либералам нашего времени. Последние, в свою очередь, произвели в нем новые видоизменения, о которых мы скажем впоследствии[287].

[287] См. далее книгу V. Гл. II.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ПАРАДОКС ИНДИВИДУАЛИЗМА

Фурье и Прудон доводят индивидуализм до его крайних, парадоксальных выводов. Но, в сущности, и *Фаланстер*, и *Анархия* являются только логическими приложениями этого принципа.

I.

Если начать с рассмотрения критической части идей Фурье[288], а с этого и следует начинать, его можно принять за решительного противника индивидуализма.

Никто строже его не осуждал взглядов экономистов и либералов. Laissez faire является в глазах Фурье капитальной ошибкой. Обогащение «нации», которое не обогащает индивидуумов и достигается большинством ценою ужасных страданий и лишений, такое обогащение — «коронное заблуждение». Точно так же политическая свобода, представительное правление и разделение властей не что иное, как ловкий обман[289]. Из трех мнимых властей «заслуживает внимания» только исполнительная. Представительное правление ведет совсем не к тем результатам, каких оно добивается, и вместо улучшения положения граждан ухудшает его. Наконец, в известный период развития принудительные пути являются единственно пригодными для такой страны, как Франция, «страны, наименее созданной для политической свободы».

Следовательно, так называемая «либеральная» система представляется в высшей степени бессодержательной и «пустой»[290]. Жалости до-

288 *Théorie des Quatre Mouvements* (1808); *Théorie de l'Association domestique et agricole* (1822) (позднее озаглавлено *Théorie de l'Unité universelle*); *Le nouveau Monde industriel et sociétaire* (1829); *La Fausse Industrie* (1835); *Manuscrits de Fourier*.

289 *Théorie de l'Unité universelle* (T. III. C. 146–147); особенно 270–271. Ср. *Crimes du Commerce* в *les Manuscrits de Fourier* (C. 12).

290 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (C. 493, примечание).

стойна работа защищавших ее публицистов, всех этих Монтескье, Руссо и проч. Все это — простые «эмпирики», не способные найти новую идею. «Они умеют только вести к пропасти»[291], а человечество может «выйти из цивилизованного болота» единственно путем открытий и изобретений, путем отречения от «этой науки о социальном поглощении», которой мир жил до сих пор[292].

Действительно, *цивилизация*, как ее согласно понимают экономисты и либералы, является злым врагом Фурье. Он видит в ней не конечную цель человеческого рода и последнее слово прогресса, а только один из многих фазисов, следующий за варварством и подготовляющий *гарантизм*, который, в свою очередь, лишь переходная ступень к высшему состоянию. Если забыть на время преувеличения и странности, которыми сопровождается у Фурье критика цивилизации, и совершенно личные мотивы, под влиянием которых создался его взгляд на торговлю[293] (весьма ничтожная причина для очень важного результата), то нельзя не удивляться меткости, с какой он наносит свои удары.

Примите известное определение цивилизации, и вы получите теорию экономистов и либералов в виде целого ряда истин, предполагающих, подтверждающих и представляющих собою как бы неразрывное целое. Сделайте спорным, отриньте это определение — вы потрясете и разрушите все здание построенных на нем теорий. Фурье отлично видел это, и он был первым, хотя и не единственным, кто заметил и высказал это. В этом самый оригинальный, а также самый обоснованный и наиболее прочный пункт его системы. Когда Руссо проклинает цивилизацию, он не только не предлагает взамен ее ничего, кроме мечты о возвращении к естественному состоянию, но все в ней осуждает. Фурье выбирает и умеет выбирать. Все, кто впоследствии будет нападать на самое понятие цивилизации, волей-неволей станут его данниками. Что значат эксцентричности языка или мысли философа, если принять во внимание, что именно он возбудил в умах своего времени благородную и высокую тревогу, выразившуюся потом в более чистом виде, например, у Толстого?

Мало этого, отрицая абсолютную ценность цивилизации с моральной и экономической точек зрения, Фурье в то же время признает, что она принесла известную пользу в развитии судеб человечества, подготовив последующую стадию[294]. Он ясно видит нечто за преде-

291 *Théorie de l'Unité universelle* (T. III. C. 205).

292 *Ibid* (T. III. C. 205).

293 Ch. Pellarin. *Fourier, sa vie et sa théorie* (изд. 5-е. C. 29).

294 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (Предисловие. C. X).

лами[295] того социального состояния, которое либералы и экономисты охотно считают как бы пределом совершенствования. Следовательно, и он, подобно Сен-Симону, обладал идеей «развития» и, как вскоре скажет один из его учеников, заимствовавший это выражение именно у своего учителя, а не из какой-либо другой доктрины, идеей «социальной эволюции»[296].

Но прежде чем перейти к положительной части взглядов Фурье, остается в кратких словах показать, что главная из его нападок на организацию «цивилизованных», как и предпосылки его доктрины, не должны были, по-видимому, привести его к индивидуализму.

Действительно, в цивилизации его поражает и волнует «дробление», «бессвязность» усилий труда, идей, чувств и желаний. Это дробление и эта бессвязность благоприятствуют обману и лжи во взаимных отношениях между людьми; они же объясняют слабую экономическую производительность общего труда. *Фаланстер* с его промышленной организацией одновременно послужит и к улучшению сердца и нравов, и к значительному увеличению производительности труда. Но эти нападки на «бессвязность» и «дробление» не равносильны ли нападкам на самый индивидуализм? Разве мелкое земледельческое хозяйство, которое Фурье постоянно обвиняет в смешном бессилии, не та самая мелкая собственность, которая если не создана, то, по крайней мере, увеличена и развита французской революцией и которая считалась наилучшей охраной индивидуалистического социального строя?

Показать, каким образом Фурье, несмотря на свое согласие во всех этих пунктах с противниками индивидуализма, в конце концов перешел на сторону последнего, значит отметить те черты, которыми он отличается от всех прочих социалистов, его предшественников или современников.

За «бессвязностью» и «дроблением», присущими цивилизации, должны последовать «комбинирование» и «обобществление» (l'ordre sociétaire). Мир вполне готов к этой метаморфозе. Уже появился новый Геркулес, «огромная работа которого сближает между собой оба полюса». Человечество ждет от него «своего рода чуда, которое изменит судьбу земли». Герой, «величайший из героев», дает, наконец, народам «социальную буссоль»[297]. В таких выражениях Фурье возвещает о своем «открытии». «Богу было угодно, — прибавляет он, — чтобы ка-

295 *Théorie des Quatre Mouvements* (Вступит. замеч. С. 4).

296 Considérant. Destinée sociale (Т. I. С. 301).

297 *Théorie des Quatre Mouvements.* Ч. I. Эпилог (С. 101).

кой-то приказчик обратил в ничто библиотеки политических и моральных трактатов, гнусный плод древнего и нового шарлатанства»[298].

Прежде чем говорить о самом «открытии» Фурье, напомним, как он к нему пришел.

Зрелище революции, «первые пять лет ее, в течение которых Франция служила объектом для испытания философских теорий»[299], безвозвратно дискредитировали в его глазах «политические и моральные науки». Философы не способны помочь «социальным бедствиям». «Самые позорные бичи человечества» продолжают существовать. Отсюда априорный вывод: в промышленности цивилизованных народов должно быть какое-нибудь нарушение естественного порядка. Для открытия этого нарушения всего лучше пользоваться методом «абсолютного сомнения» и «абсолютного отрицания». Абсолютное сомнение: Декарт уже пользовался им методически по отношению к таким «смешным» вещам, как свое собственное бытие. Нужно приложить этот метод к цивилизации, этому «идолу» философов. Нужно усомниться «в ее необходимости, превосходстве и постоянстве»[300]. Абсолютное отрицание: так как мнимые моральные и социальные науки, эти «недостоверные науки», оказались бесцельными и не достигли даже уменьшения нищеты, следует «постоянно держаться в оппозиции этим наукам», особенно в отношении выбора проблем для изучения.

Таковы орудия его метода. Что касается выбранных Фурье «проблем», то их было две: *земледельческая ассоциация* и *косвенное подавление торговой монополии островитян*, причем обе представлялись его уму тесно связанными друг с другом. Одна земледельческая ассоциация способна уничтожить монополию могучих островитян, а вместе с ней «пиратство, ажиотаж, банкротство и другие бичи промышленности»[301].

Впрочем, при более глубоком изучении этой, с виду простой, проблемы земледельческой ассоциации Фурье должен был заметить, «что она ведет к решению всех политических проблем» и к тому, что он называет «теорией судеб»[302].

Не раз «предвидели», какая экономия и какие улучшения получились бы, если бы можно было соединить в одну ассоциацию несколько сотен семейств жителей любого местечка. Этот результат всегда казал-

298 *Théorie des Quatre Mouvements* (С. 102).

299 *Ibid* (Предв. замеч. С. 3).

300 *Ibid* (Предв. замеч. С. 4).

301 *Théorie des Quatre Mouvements* (Предв. замеч. С. 5).

302 *Ibid* (Предв. замеч. С. 5).

ся, однако, недостижимым. Двадцать, тридцать, самое большее — сорок человек могут объединиться в «земледельческое общество». А если мы захотим превысить это число? В таком случае мы столкнемся с трудностями, которые считаются непобедимыми. Для уничтожения или преодоления этих трудностей ассоциация должна была бы быть «привлекательной», т. е. каждый из ее членов должен был бы «вовлекаться в работу» одновременно как выгодой, так и удовольствием. В системе Фурье это достигается посредством *прогрессивных разрядов*, или *разрядов* страстей.

Страсти далеко не являются элементами смуты и социального беспорядка, как это долго говорили и думали; сами по себе страсти представляют нечто хорошее, здоровое и ведут к гармонии, если только могут «развиваться правильно»[303]. Для этого именно и служат «разряды». Здесь являются на сцену математические и музыкальные соображения, определяющие число индивидуумов, из которых должна слагаться ассоциация, или *фаланга*, для того, чтобы в ней были представлены все страсти и все роды труда выполнены; это число: 810 различных мужских характеров и столько же женских, всего 1620 человек[304]. Вот точная цифра членов *фаланги*. В *фаланге* должно быть столько разрядов, сколько различных видов труда. В разряде столько групп, сколько аналогичных занятий.

Таким образом, изучение земледельческой ассоциации приводит Фурье к изучению страстей, а изучение страстей — к установлению «страстного притяжения»[305] как принципа всех вещей и мирового закона. Но законы страстного притяжения «совершенно подобны законам материального притяжения»[306]. Существует, следовательно, «единство системы движения для материального и духовного мира». Отныне «волшебная книга природы» дешифрирована. Завеса, «считавшаяся непроницаемой», поднята. Становятся возможными новые, «достоверные» науки. Фурье мечтает дать человечеству «больше новых наук, чем нашли золотых россыпей при открытии Америки»[307]. Он признает, однако, что для развития всех этих наук у него нет «необходимых знаний». Поэтому он ограничивается тем, что выбирает для себя лишь одну: «нау-

303 *Théorie des Quatre Mouvements* (Предв. замеч. С. 9).

304 Фурье придает большое значение своему вычислению. «Теория разрядов страстей не *выдумана произвольно*, как наша социальная теория, и т. д.». *Théorie des Quatre Mouvements* (С. 8).

305 *Ibid* (Предв. замеч. С. 11).

306 *Ibid* (Предв. замеч. С. 12).

307 *Théorie des Quatre Mouvements* (Предв. замеч. С. 13).

ку о социальном движении», оставляя все прочие «различного рода ученым, которые создадут из них великолепное сооружение»[308].

Нам нужно было отметить ход мыслей Фурье и показать, какими непрочными нитями его космология связана с теорией земледельческой ассоциации. Философия Фурье, который стоит на твердой почве экономической действительности, скрывает свою голову в облаках. Мистическая теодицея заканчивает или продолжает ее. Бог «хочет экономии и механики». Так как он управляет материальным миром посредством притяжения, «то в Его системе вместо единства была бы двойственность», если бы для социального мира Он пользовался другой пружиной[309]. Это известный картезианский аргумент относительно простоты путей Божиих. По той же самой причине страсть может быть только хорошей и полезной, потому что «Бог допустил бы абсурд, если бы снабдил нашу душу бесполезными или вредными пружинами»[310]. Таким образом, первой наукой, господствующей над всеми прочими, должна быть «наука о Боге», которая дает нам познание Его намерений[311].

Оптимизм Фурье не знает препятствий. На вопрос, почему это откровение намерений Божиих по отношению к социальному строю так запоздало, он отвечает: социальный строй мог явиться только благодаря цивилизации, которая, в свою очередь, является продолжением других фазисов социальной жизни. «Нужно было, по крайней мере, двадцать веков для того, чтобы промышленность, науки и искусства достигли той степени совершенства, которая необходима для осуществления *планомерного строя*»[312]. Но если бы люди «предвидели» раньше будущую социальную гармонию, они почувствовали бы глубокое отвращение к своему настоящему существованию, и вместо того, чтобы работать для «двадцатого века», они отказались бы «быть слугами людей, которые родятся через две тысячи лет». Они задушили бы цивилизацию в самом ее зародыше. Поэтому Бог не дал им знать будущее; и если Он позволяет теперь Фурье открыть его, то потому, что нужно «не более двух лет»[313] для введения социетарного строя в любом уголке мира. Равным образом только благодаря системе Фурье человек может убедиться в бессмертии души. Такова была воля Божия. Нежелательно было, чтобы вера в бессмертие, весьма слабая до сих пор,

308 *Ibid* (Предв. замеч. С. 13).

309 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (Предисловие. С. III).

310 *Ibid* (С. 59).

311 *Ibid* (С. 417).

312 *Théorie des Quatre Mouvements* (С. 94).

313 *Ibid* (С. 195).

была крепче[314]. Наиболее несчастные между цивилизованными людьми прибегли бы к помощи самоубийства, если бы они были уверены, что их ожидает другая жизнь, «которая для них не могла быть хуже здешней». А тогда промышленность погибла бы «вследствие смерти тех, кто несет ее бремя». И «земной шар всегда оставался бы в диком состоянии вследствие одного только убеждения в бессмертии»[315]. Так как Богу было необходимо поддерживать несовершенные общества, как переходные к более совершенным, Он должен был оставить нас в сомнении относительно будущей жизни. Рассуждение, напоминающее, как видим, аргументацию янсенистов *Deus absconditus*.

Впрочем, это только очень общий и весьма неполный очерк метафизики Фурье, очерк, оставляющий в стороне все наиболее странное в ней. Фурье не только метафизик: его справедливо назвали «теософом»[316]. Однако, оставляя в стороне эту часть его системы и обращаясь для нашей цели к взглядам Фурье на социальную организацию, мы не только отделяем то, что допускает отделение, но следуем в данном случае примеру его учеников и комментаторов, которые всегда оставляли в тени умозрения своего учителя относительно чисел, жизни миров и участи душ.

Фаланстер, или социальная организация, пригодная для устройства *фаланги*, представляет такой мир, где царствует счастье, справедливость и свобода. О счастье и справедливости говорилось и в тех социалистических утопиях, о которых шла речь выше; но у Фурье прибавлена еще свобода, абсолютная, безграничная, сопротяженная, если можно так выразиться, человеческой деятельности, «свобода без правил и наставлений», которые ограничивают ее в обычных концепциях.

Укажем сначала место, занимаемое счастьем. Фурье легко доказывает, что ассоциация, т. е. производство сообща, увеличит производительность труда в огромных размерах; отсюда общее возрастание материального благосостояния — обстоятельство для Фурье первостепенной важности. Но единое и непрерывное усилие двенадцати коренных страстей обеспечит и душевное счастье. Не будет ни «тяжелых лишений», ни «воображаемых наград», которые налагают или обещают религии и философские учения, выступающие против страсти. Человеческая природа получит постоянное и в некотором роде бесконечное удовлетворение всех своих влечений и инстинктов[317].

314 *Ibid* (С. 195).

315 *Théorie des Quatre Mouvements* (С. 195).

316 Renouvier. *Critique philosophique* (год 12-й. Т. I. С. 333).

317 *Théorie de l'Unité universelle* (Т. III. С. 197).

Затем идет справедливость. Здесь, несомненно, одна из самых оригинальных сторон системы Фурье. Он энергично восстает против сторонников равенства состояний, противников собственности и права наследования[318]. Он не прощает ни сен-симонистам, ни Оуэну их взглядов на общность имущества. Соединяя проповедь ее вместе с атеизмом, Оуэн крайне повредил идее ассоциации[319]. Равенство — «политический яд для ассоциации»[320]. «Социетарный строй» так же несовместим «с равенством состояний, как и с однообразием характеров». Он требует возможно большего разнообразия и «столько же разногласия, сколько согласия». Более того, «с разногласия именно и следует начинать»[321]. Таким образом, *фаланга* будет заключать в себе богатых и бедных, невежественных и образованных, старых и молодых[322]. «Чем более будет разнообразия в страстях и способностях отдельных членов, тем легче будет гармонизировать их в короткое время»[323].

При таком неравенстве способностей и состояний распределение будет основано *на труде, капитале и таланте.* Отсюда — «ужасная задача»: установить полную справедливость, полную гармонию в распределении прибылей[324]. Неразрешимая при всякой другой системе, эта задача вполне решается благодаря социетарному строю. И разрешается «триумфом жадности, которую так позорят моралисты»[325]. Для этого достаточно, чтобы жадность «из простой стала сложной»[326]. Рассмотрим поочередно положение богатого и положение бедного.

«Алькипп» — один из богатых участников *фаланги*. Его состояние, которое в эпоху Цивилизации давало бы ему три или четыре процента, при господстве гармонии принесет ему 12 или 15%, если только удастся установить согласие в распределении. Следовательно, самый реальный интерес его в том, чтобы распределительная справедливость соблюдалась. Он не может в качестве капиталиста благоприятствовать капиталу в ущерб труду и таланту, не возбудив недовольства со стороны последних. Тогда «деятельность ослабеет, производство уменьшится; на третий же год общественная связь порвется». Прибавь-

318 Pellarin. *Fourier, sa vie et sa théorie* (С. 117).

319 *Ibid* (С. 83, примечание 2).

320 *Théorie de l'Unité universelle* (Т. II. С. 4).

321 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (С. 46).

322 См. *Théorie de l'Unité universelle* (Т. III. С. 425), описание *Canton d'essai*.

323 *Ibid* (Т. III. С. 427).

324 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (С. 362).

325 *Ibid* (С. 362).

326 *Ibid* (С. 363).

те к этому, что сам Алькипп кое-что получает «в различных разрядах труда и таланта». Наконец, «у него завязалось много дружественных связей с классом некапиталистов»; он покровительствует последнему и желает оказать ему справедливость. Таким образом, *простая* жадность побуждала бы его искать привилегированного положения для капитала, а *сложная* жадность заставляет его ставить на первый план удовлетворение *фаланги* как главную гарантию поддержания социетарного строя[327].

«Жанно» живет только своим трудом. При господстве Цивилизации он сказал бы: «Я произвожу все» и считал бы себя имеющим право на все, хотя цивилизованный богач не отказался бы вследствие этого обирать его. В царстве Гармонии Жанно думает иначе. Прежде всего «он блистает в различных отраслях труда, и для него важно, чтобы талант сохранил свои права». Затем он извлекает столько выгод из участия в социетарной жизни, что его главной заботой становится забота о ее поддержании. «Он может быть счастлив, только поддерживая *фалангу* и притяжение, которые подверглись бы опасности с того момента, когда капитал и талант были бы дурно вознаграждены»[328].

Таким образом, в обоих приведенных случаях «грубая жадность умеряется двумя противовесами», неизвестными Цивилизации[329]. Это не все. К прямому согласию, покоющемуся на жадности, впоследствии, «во втором поколении участников Гармонии», присоединится *косвенное*, опирающееся на великодушие[330]. «Природа никогда не ограничивается одной пружиной для равновесия». Фурье применяет к этому согласию математические формулы. Он считает его как бы «приложением теоремы Ньютона о всемирном равновесии»[331]. Осуществление этого согласия так далеко и, что бы ни говорил Фурье, так «романтично», что не стоит рассуждать о его деталях. Но со стороны автора, восхищенного своим созданием, понятен вывод, что этот строй насквозь «*пропитан справедливостью*»[332].

С момента возникновения строя Гармонии заработная плата будет уничтожена, т. к. каждый трудящийся сделается членом ассоциации, получающим дивиденд. Кроме того, распределение будет таково, что народ получит «минимум», «достаточный для настоящего и будуще-

327 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (C. 364).

328 *Ibid* (C. 365–366).

329 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (C. 366).

330 *Ibid* (C. 376).

331 *Ibid* (C. 372).

332 *Ibid* (C. 368).

го», и благодаря этому «освободится от всякого беспокойства за себя и своих»[333]. Фурье не затрудняет себя на этот счет сложными вычислениями. Разве не достаточно установить принцип, что привлекательный и планомерный труд в огромной степени должен увеличить общее и частное богатство? Обеспечение минимума благосостояния для каждого и уничтожение института заработной платы — таковы черты, общие у Фурье с социалистами. Однако он отличается от большинства их способом распределения и таким представлением о справедливости, при котором материальное равенство не играет никакой роли. Но еще более он удаляется от них своими воззрениями на свободу.

Свобода у Фурье повсюду. Она в Боге, создавшем мир по Своему желанию; она в человеческой душе, которая не связана никаким законом и приказанием и предназначена для удовлетворения своих страстей. Свобода точно так же присуща и социальной организации: свобода полная, ненарушимая и абсолютная. Фурье не только никогда не апеллирует к публичным властям для осуществления своего пробного *фаланстера* и обращается с этою целью исключительно к частным лицам[334] — это уже характерная черта, но он полагает, что естественным орудием и как бы средой, пригодной для первоначального осуществления социетарного строя, является коммуна. «В Гармонии» совершенно нет места принуждению. Насилие и недоверие к человеческой природе присуще только философским теориям цивилизованных, таким «недостоверным наукам», как мораль и политика, которые Фурье пришел опрокинуть и заменить другими. Но какую роль играли бы долг и авторитет в системе, согласно которой добродетель состоит в удовлетворении своих страстей и все страсти законны, так как для «создания социального равновесия и всеобщей гармонии» необходима «лестница различных вкусов» — в системе, согласно которой исполнение социальных функций является для всех членов ассоциации непрерывной сменой, восхитительным разнообразием удовольствий[335]? Какую роль играло бы средство не быть «гражданином», т. е. не «действовать на благо массы» при таком порядке вещей, когда «для каждого» существует «приманка» и «прикормка» для подобного рода деятельности[336]?

Мы напрасно стали бы искать в системе Фурье авторитета и власти. Иерархия в ней очень развита; в изобилии встречаются титулы «магнатов» и «магнаток» и «скипетры различного достоинства»; но обла-

333 *Théorie de l'Unité universelle* (T. II. C. 15–16).

334 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (C. 286).

335 *Théorie de l'Unité universelle* (T. III. C. 151).

336 *Ibid* (C. 581).

дание такими титулами, удовлетворяющее известные страсти, не дает никакого принудительного могущества. В пробной *фаланге* — единственной, относительно которой Фурье ясно формулировал свои взгляды — внутренняя организация вверяется *на первое время* (*sic*) «регентству» или «совету», составленному из участников, наиболее выдающихся своими капиталами и своими промышленными или научными знаниями. Над «регентством» стоит «ареопаг». Но ни ареопаг, ни регентство не повелевают. Они только «советники в страстях»[337]. Ареопаг объявляет, например, что, по метеорологическим и агрономическим наблюдениям, наступило время для жатвы или сенокоса. Но его советы, «принимаемые горячо, как промышленная буссоль, не обязательны; любая группа может производить уборку в другое время, несмотря на совет ареопага»[338]. Внутренняя администрация доведена до минимума. Нужно ли прибавлять, что Фурье, разумеется, не интересуется ни внешней политикой, ни войнами?

Поэтому *государство* не играет роли в его системе. «Индивидуальная независимость» абсолютна в разрядах страстей. Однако Фурье требует мирных отношений к установленным властям и не скупится на успокоительные заверения в этом смысле. Не допуская в *фаланстере* никакой формы и никакой степени авторитета, он говорит, что пробную *фалангу* можно где-нибудь устроить, «не выступая против администрации»[339], что новую промышленную систему можно ввести, «совершенно не вмешиваясь в деятельность установленной власти»[340].

Индивидуум пользуется в *фаланге* не только абсолютной независимостью, но и своими естественными правами. Фурье указывает, что дикарь имеет полную свободу охотиться и ловить рыбу, собирать дикорастущие плоды и овощи, беспрепятственно пользоваться пастбищем для выкармливания скота; имеет право воровать и грабить у чужаков; а также право соединяться с членами своего племени для воровства и для нападения на других; наконец, он имеет право на беззаботность[341]. Цивилизация лишила человека всех этих выгод, не дав никакого эквивалента. Взамен их она преподносит ему лишь «глупые выдумки, вроде, например, гордости прекрасным названием свободного человека или счастья жить при Хартии»[342]. Но эти «пустяки»

337 *Ibid* (C. 447).

338 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (C. 134).

339 См. разъяснения, приведенные *Ibid* (C. 134–135).

340 *Théorie de l'Unité universelle* (T. II. C. 378–389).

341 *Ibid* (T. II. C. 164 и сл.).

342 *Théorie de l'Unité universelle* (T. II. C. 169).

не могли бы удовлетворить «живущего своим трудом», который прежде всего хотел бы, «подобно дикарю, есть в свое удовольствие, жить весело и беззаботно, охотиться, ловить рыбу и сообща воровать»[343]. Забвение или отрицание «права на труд» является «самым вопиющим заблуждением» в так называемых либеральных теориях[344]. Напротив того, социетарный строй гарантирует всем своим членам «эти семь прав полностью или их эквивалент, по соглашению». Так, например, уничтожая право воровства, «он настолько обеспечивает благосостояние народа», что плебей уже не захочет более рисковать, «бесчестить себя воровством»[345]. Таким образом, при господстве Цивилизации нет свободы; в диком состоянии свобода «не полна и опасна»; при Гармонии свобода, полная, настоящая и мирная, достигаемая тем, что всякому гарантируется «минимум», гарантируется, так как это становится возможным благодаря возрастанию ресурсов всякого рода, вследствие перехода от труда «отталкивающего» к труду «привлекательному»[346].

Как видно, мы отнесли систему Фурье к числу индивидуалистических не без основания. Действительно, он стремится обеспечить всем членам ассоциации счастье и справедливость при свободе и чрез свободу. Он возвращается к понятию естественного права, сохраняя за этим понятием весь тот смысл, какой ему придавали в XVIII веке. Наконец, будучи смелее экономистов и либералов, ограничивавшихся сокращением деятельности государства, Фурье изгоняет самую идею государства и даже никогда не употребляет слова, выражающего эту идею.

Но индивидуализм Фурье грешит умалением и искажением человеческой природы. Он ничего не хочет знать в человеке, кроме страсти, и, таким образом, заслуживает упрека в «симплицизме», упрека, с которым сам обращается к «цивилизованным» и к «теоретикам-либералам». Не доказано и не может быть доказано, что страсть в человеке все. Индивидуализм, ограничивающийся покровительством проявлению страсти и удовлетворением ее требований, вследствие одного этого, помимо крайностей в других отношениях, остается неполным и несовершенным.

«Я шел к цели одиноко, не имея никаких готовых средств и проторенных путей»[347]. Здесь горделивая претензия Фурье выражена еще

343 *Ibid* (T. II. C. 170).

344 *Ibid* (T. II. C. 178).

345 *Ibid* (T. II. C. 370).

346 *Ibid* (T. II. C. 176).

347 *Théorie des Quatre Mouvements* (C. 191).

одной из самых скромных формул. Он охотно сравнивает себя с Колумбом: тот «открыл» новый материальный мир, а Фурье возвещает о «новом социальном мире»[348]; причем ему приходится наталкиваться на те же враждебные предрассудки, на те же обвинения, основанные на невежестве и рутине. Это притязание на полную самобытность у Фурье вполне искренно: он — сама искренность. Но читатель, следивший за нашим изложением, едва ли согласится, что оригинальность у Фурье равняется искренности. Слишком много у него связей с предшественниками и современниками. Слишком ясно, что мысль его движется в круге, который она нашла уже совершенно готовым.

Критики без особенного труда подметили близость между Фурье и Руссо. Жалуясь на Цивилизацию, как на начало всех зол, Фурье повторяет и продолжает Руссо, с оговоркой, на которую мы указали выше. Сам Фурье обвиняет прошлые поколения в том, что они «заглушили голоса таких людей, как Гоббс и Руссо, взывавших к искренности», и не приняли того «света», который они несли с собою[349]. У Руссо же он заимствует фразу, которая часто у него попадается и могла бы служить отличным эпиграфом ко всем его сочинениям: «Люди тут ни при чем: произошел какой-то переворот, причина которого нам не понятна»[350]. В отличие от Руссо, который, обнаруживая зло, не указывает средств против него, Фурье ясно видит эту причину в «раздробленном» состоянии промышленности. Здесь — объяснение постоянства крайней бедности огромного большинства, бедности, еще более чувствительной вследствие контраста между нею и благосостоянием немногих. Но тут Фурье уже не следует за Руссо.

Фурье читал экономистов, Адама Смита и Ж.-Б. Сэя и пришел к выводу, что они проповедуют «дробление». Поэтому они распространяют не свет, а «тьму»[351]. Он пошел дальше Сисмонди, указывая негодность системы, ведущей к обогащению народов и полному разорению индивидуумов[352]. Но все эти подражания, заимствования, следы различного рода влияний, конечно, менее интересны, чем общая связь, существующая между системами идей Фурье и Сен-Симона.

Связь эта не исключает, однако, капитальных различий. Эти различия особенно бросаются в глаза при сравнении взглядов Фурье

348 *Ibid* (С. 181).

349 *Théorie des Quatre Mouvements* (С. 24).

350 *Théorie de l'Unité universelle* (Т. III. С. 391).

351 Pellarin. *Vie de Fourier* (С. 196). Это выражение заимствовано из одного письма Фурье.

352 См. *Les Crimes de Commerce* в издании, озаглавленном *Manuscrits de Fourier*.

со взглядами сен-симонистов. Идеи сен-симонистов относительно собственности, семьи и свободы внушают ему ужас. Тем не менее, предлагая совершенно иные средства для реорганизации общества, к необходимости этой реорганизации он приходит под влиянием тех же стремлений, что и сен-симонисты.

Подобно Сен-Симону, Фурье опирается в своей системе на идею притяжения, но делает из нее такие выводы, которыми Сен-Симон пренебрег. Пораженный сильным развитием промышленности, он, подобно Сен-Симону, признает ее «основной функцией». Публицисты напрасно умствуют относительно «духовенства и правительства»[353] (это то же самое, что *духовная и светская власть* у Сен-Симона). Чтобы быть методическим, «божественный кодекс должен прежде всего упорядочить промышленность», и мысль человека, занятого социальным строем, должна направляться прежде всего сюда же. К политике Фурье относится так же безразлично, как и Сен-Симон[354], с тою разницею, что он ожидает от установленных властей не помощи, как Сен-Симон, а просто свободы. Впрочем, по примеру Сен-Симона он всячески старается успокоить носителей этих властей. Власть правительства не уменьшится ни на один атом; все чиновники останутся на местах. Если бы либералы хотели подготовить путь для социетарного строя и установить гарантизм, они должны были бы «примириться со всяким правительством, *хотя бы это была инквизиция*»[355]. Вот до чего доходит этот поклонник свободы вследствие своего отвращения к «свободным учреждениям».

Другая черта сходства между Фурье и Сен-Симоном более частного характера и заключается в придании исключительной важности материальному благосостоянию. Фурье хочется соблазнить своих современников теми удовольствиями и выгодами, которые дает им применение социетарного строя. Это — удивительное сочетание новых наслаждений для людей; это — увеличение продуктов годового общего труда, по крайней мере, в четыре раза, и проч... И для Фурье промышленность является прежде всего могучей силой, творящей новый мир и новые отношения между людьми[356].

Опять-таки подобно Сен-Симону, хотя и помимо него, Фурье при-

[353] *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (С. 39).

[354] *Théorie des Quatre Mouvements* (Предв. замеч. С. 5). Ср. у Pellarin. *Vie de Fourier* (С. 109), выдержки из его переписки: «Я не знаю никаких конституций. Я их не читаю».

[355] *Théorie de l'Unité universelle* (Т. II. С. 394).

[356] *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (Т. III. С. 55 и сл.).

мыкает к утилитаризму XVIII века. Отождествление частных интересов с общими является, в сущности, главной пружиной «цивизма», как его понимает Фурье[357]. Оно — душа социальной морали, если только можно употреблять здесь слово «мораль», против которого Фурье так предубежден. Фурье не говорит о французских утилитаристах, но он несколько знаком с Бентамом и хвалит последнего за то, что он один между «цивилизованными» писателями «приблизился к определению истинного счастья»[358].

Такое сближение Фурье с Бентамом, Сен-Симоном и Руссо, однако, недостаточно говорит о связи, соединяющей его с общим движением идей того времени. Остается указать, быть может, самый важный пункт, а именно тот, который в полном блеске обнаруживает внутреннюю нелогичность его системы.

Мы видели, насколько Фурье заслуживает названия индивидуалиста. Но этот индивидуалист питает страсть *к единству*. Подобно Сен-Симону, а также де Местру и Бональду, Фурье ищет единства в метафизическом, моральном и материальном мире. *Двойственность* кажется ему характерным признаком человеческих деяний; единство — деяний божественных. Самую систему свою он называет *Теорией вселенского единства*. Но как примирить с индивидуализмом эту страсть к единству? Фурье не достигает этого и склоняется то в одну, то в другую сторону. Он хочет уничтожить дробление общества, а между тем, по тонкому и меткому замечанию одного писателя[359], дробит человеческий труд и человеческую душу. Он дробит человеческий труд — участник его фаланстера берется за все и ни на чем не останавливается. Он дробит человеческую душу — я ничего не говорил о взглядах Фурье на отношения полов, потому что это не входило в мою задачу; но как странна идея его «фанерогамных нравов», допускающих разделение и дробление привязанностей! Наконец, Фурье хочет обеспечить человеку, обновленному и преобразованному благодаря *фаланстеру*, широкое и разнообразное проявление всех своих способностей и, по-видимому, не замечает того, что установление истинного единства по его рецепту погубило бы всякую оригинальность и свободу. Несмотря на все уверения Фурье, члены *фаланги* представляются нам копией друг друга, потому что все они лишены настоящего источника духовной оригинальности — им не нужно напрягать свои силы в борьбе с окружающим и с самими собой.

357 *Théorie de l'Unité universelle* (T. III. C. 578).

358 *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (C. 413).

359 Ch. Adam. *La Philosophie en France* (1-я половина XIX века). (C. 344–346).

II.

Прудона мало изучали, особенно во Франции, и мало заботились о том, чтобы узнать, как он решил занимавшие его проблемы[360].

Свободное и как бы беспорядочное изложение его книг, его часто запутанная диалектика ввели в обман. Казалось, что работа Прудона имеет не преимущественно, но исключительно отрицательный характер. Экономисты называют его разрушителем социализма; социалисты, с своей стороны,—разрушителем политической экономии. Ни те ни другие не признают, что Прудон не только разрушал, но и создавал, можно сказать—сооружал доктрину. Destruam et aedificabo, гласит эпиграф к его *Системе экономических противоречий*. Этот эпиграф правилен. Прудон не стоит ни за коммунизм, ни за политическую экономию, но набрасывает доктрину, способную, по его мнению, заменить и ту и другую.

Я не могу не остановиться на этом, хотя главной задачей моего исследования будет показать, что Прудонова *Анархия* является высшим выражением и как бы конечным пунктом индивидуалистической идеи. Но у Прудона все находится в связи или, по крайней мере, общие понятия связаны между собой; он сознает эту связь, и это сознание, как я постараюсь доказать сейчас, является одним из новых и счастливых вкладов в сокровищницу мысли его времени.

Прудон писал много, и его последние произведения отделены от первых большим промежутком времени. Но, подобно большинству систематиков, он рано нашел свой метод, уяснил себе его значение и овладел теми идеями, которые оказались плодотворными. Эти идеи и этот метод встречаются уже в первом из двух *Мемуаров* о собственности. Этот мемуар можно сравнить с *Opuscules* Конта, которые, как мы увидим, содержат в зародыше, в более сжатой, а следовательно, более интересной форме, все позднейшее развитие его мысли, по крайней мере, в области социальных и политических вопросов. Точно так же *Экономические противоречия* и *Справедливость в революции и в церкви*, несомненно, являются—я говорю не о размерах—произведениями, более значительными, чем *Первый мемуар*, но они не прибавляют к нему ничего существенного[361].

[360] *Utilité de la célébration du Dimanche* (1839); *Qu'est ce que la Propriété? Premier Mémoire* (1840); *Deuzième Mémoire* (1841); *Avertissement aux propriétaires* (1842); *Création de l'Ordre dans l'humanité* (1843); *Système des Contradictions économiques* (1846); *Idée générale de la Révolution* (1851); *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*.

[361] Можно было бы показать, и Сент-Бев (*Proudhon*. С. 42–43) уже отметил это, что

Метод Прудона чисто диалектический. Дело идет о том, чтобы осудить собственность, уничтожить самое понятие о ней. Прудон не ограничится, подобно множеству других, перечислением и описанием гибельного влияния частной собственности. Он прямо нападет на различные принципы, которыми в отдельности или совместно пользовались ее защитники: естественное право, оккупацию, гражданский закон, труд,—и покажет, что ни труд, ни гражданский закон, ни оккупация, ни естественное право не служат прочными основаниями, способными поддержать теорию частной собственности. Заметьте хорошенько его манеру: он не отрицает самых принципов; напротив того, он начинает с их признания и ограничивается «затем выяснением того, верно ли эти принципы выражаются собственностью»[362].

Основывая собственность на естественном праве, оккупации, гражданском законе и труде, ее защитники воображают, будто с этих различных точек зрения собственность *справедлива*. Прудон отвечает им: нет, в силу ваших собственных принципов—труда, гражданского закона, оккупации, естественного права—она *несправедлива*. Почему? Потому, что все доводы, *каковы бы они ни были*, которые можно привести, исходя из этих принципов, «всегда и неизбежно ведут к равенству, т. е. к отрицанию собственности»[363].

Собственность—естественное право. В таком случае она должна уподобляться прочим естественным и непреложным правам человека: свободе, равенству и безопасности. Но присмотритесь ближе: свобода—абсолютное право, потому что она является для человека *conditio sine qua non* его существования, «как непроницаемость для материи». Безопасность—абсолютное право, «потому что в глазах каждого человека его свобода и жизнь так же драгоценны, как свобода и жизнь другого». Равенство—абсолютное право, «потому что без равенства нет общества». Я не оцениваю и не обсуждаю: я просто показываю, как он пользуется своим *методом*. Но собственность, продолжает Прудон, не абсолютное право, потому что мое право на то, что мне принадлежит, исключает право другого, и граждане, «объединившиеся для равенства, свободы и безопасности», не объединяются и не могут объединяться ради собственности. «Так же невозможно соединить двух собственников, как соединить два магнита однородными полюсами»[364].

Первый мемуар в зародыше находится в еще более раннем произведении—в *Célébration du Dimanche*.

362 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 34).

363 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 35).

364 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 44–45).

Оккупация? Она сама находит оправдание только в том, что собственность рассматривается как необходимый результат свободы. В таком случае что же делать тем, кто приходит позже? Не следует ли из этого, что «всякий раз, как рождается человек, одаренный свободой, всем остальным нужно потесниться?»[365] Такая форма применения принципа равенства опять-таки равносильна осуждению частного присвоения.

Гражданский закон? На нем можно основать владение, но не собственность. Кроме того, само владение законно только потому, что оно гарантирует трудящемуся результаты его труда. Но разве этот благодетельный принцип приложим не ко всем трудящимся? И не должны ли все люди стоять за «равные средства труда»[366]? Таким образом, мы приходим к противоречию: равенство, признаваемое в принципе, отрицается в тех социальных выводах, которые делают защитники собственности.

Труд, наконец? Но, не говоря уже о других трудностях, связанных с этой теорией, мы и по этому пути опять-таки приходим к равенству. Почему рабочие не становятся владельцами? Почему всякий рабочий не становится благодаря своему труду собственником не только своего жалованья и своей заработной платы, но и «создаваемой им ценности», из которой в силу современной организации собственности его хозяин извлекает ныне свою прибыль[367]? Это серьезное замечание, так как если рабочий по праву является собственником фактически создаваемой им ценности, то *исключительная* собственность капиталиста и крупного землевладельца неизбежно исчезает. Здесь мы касаемся важного пункта. Подобно Пеккеру и Видалю, Прудон, в свою очередь, очень отчетливо, хотя и не столь полно, как они, проводит принцип коллективизма. Мы сейчас вернемся к этому, а пока будем иметь в виду критику собственности.

Направленная против собственности аргументация Прудона, с которой мы только что познакомились, оставляя в стороне вопрос о ее силе или слабости — а в некоторых частях своих она, нужно сознаться, очень слаба, — является лишь предварительной аргументацией. Он оставил за собой право установить впоследствии посредством аксиом и положений, что собственность *невозможна*, т. е. что она, по существу своему, представляет собою не что иное, как «противоречие, химеру, утопию»[368].

365 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 56).

366 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 60).

367 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 91).

368 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 121).

Собственность невозможна, потому что она хочет из ничего сделать нечто. Прудон имеет здесь в виду арендную плату: собственник, «который ничего не уступает из своего орудия производства, постоянно заставляет за него платить, постоянно его сохраняет»[369]. — Собственность невозможна, потому что при господстве системы индивидуальной собственности производство «стоит дороже действительной ценности». — Собственник берет себе часть продуктов, которая не потребляется и неидет в производство (я все время излагаю, а не разбираю), следовательно, становится бесполезной[370]. — Собственность невозможна, так как по мере увеличения числа праздных собственников, производство уменьшается и сама собственность стремится исчезнуть. «Собственник становится беднее именно потому, что он хочет пользоваться собственностью; осуществляя свое право, он его теряет»[371]. — Собственность невозможна, потому что она человекоубийственна. Чтобы увеличить свой доход, собственнику стоит только разделить свою собственность; вследствие этого рабочий для поддержки своего существования принужден *работать более*. «Ростовщически обобрав трудящегося, собственник медленно убивает его посредством истощения»[372]. — Собственность невозможна, потому что благодаря ей «общество поглощает само себя». Чтобы производитель мог жить, ему необходимо приобретать продукты своего труда. Но в крупной промышленности конкуренция между рабочими понижает заработную плату до того, что они не могут покупать на свой заработок продуктов своего труда[373]. Отсюда следует, что лишь одна часть общества потребляет и что рано или поздно непотребляющая часть общества должна бросить работу. Но «это гибельно как для рабочего, так и для собственника»[374]. — Собственность невозможна, потому что она — мать тирании. Прудон не без убедительности доказывает, что так как нация является своего рода большой акционерной компанией, тот, кто владеет большим, должен иметь и *больше голосов* в собрании акционеров; иначе нация получит широкое право располагать состоянием этих привилегированных без их ведома. Таким образом, в стране с частной собственностью равенство избирательных прав оказывается нарушением собственности[375]. —

369 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 132).

370 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 133). Ср. с. 144.

371 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 137).

372 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 144).

373 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 150).

374 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 151).

375 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 163).

Собственность невозможна, потому что она имеет дело только с конечными величинами, тогда как присущая ей сила накопления «бесконечна». Не хватает, по крайней мере, одного ограничения, ограничения права собственника увеличивать свое состояние, ограничения права судьи «признавать и установлять пределы собственности», ограничения права государства вводить новые налоги и проч.[376] — Собственность невозможна, потому что она беззащитна против самой себя и постоянно должна обращаться к силе[377]. — Наконец, собственность невозможна, потому что она является отрицанием равенства; положение, в сущности, не новое, а просто резюмирующее все предыдущие[378].

Невозможность собственности или того, что Прудон называет этим именем, доказывает ее несправедливость — доказать одно значит, по его мнению, доказать другое. И он, по обыкновению, прибегает к силлогизму. «Что справедливо, то, несомненно, полезно; что полезно, то, несомненно, истинно; что истинно, то, несомненно, возможно»[379]. Можно было бы много сказать по поводу этого рассуждения и, не соперничая с Прудоном в эристике, доказать, что, предполагая истинное несомненно возможным, нельзя считать ни полезное обязательно истинным, ни справедливое обязательно полезным. Впрочем, я останавливаюсь на этих положениях только для того, чтобы показать тесную связь логики и морали в рассуждениях Прудона. Он не довольствуется, однако, доказательством несправедливости собственности, посредством ее невозможности. К этому косвенному доказательству он присоединяет прямое изложение своего взгляда на понятие справедливости и ее социальные приложения. Но с этим принципом и его следствиями мы встретимся ниже.

Чем же заменить собственность, осужденную и с логической, и с моральной точек зрения? Коммунизмом? Нет. Уже в *Первом мемуаре* Прудон выдвигает против коммунизма возражения, которые он разовьет впоследствии с большей силой в *Экономических противоречиях*.

Коммунизм ведет к непоправимым несправедливостям; насилует свойственные человеку симпатии и антипатии; налагает железное ярмо на волю и подвергает совесть моральным пыткам; погружает общество в апатию; «свободную, деятельную, разумную и непокорную личность человека» он осуждает «блаженствовать среди притупляющего одно-

376 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 170).

377 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 173).

378 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 174).

379 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 122).

образия»; наконец, «он возмущает здравый смысл»[380]. Он ссылается на историю, но и она говорит против него. Республика Платона «предполагает рабство»; республика Ликурга — илотов. Коммунизм, который первое время проповедывала Церковь, не мог удержаться. Иезуиты в Парагвае привели черных в самое бедственное состояние. Последователи Бабефа потерпели крушение, а сен-симонисты «прошли как в маскараде». Если что грозит обществу, так это серьезная опасность «еще раз потерпеть крушение от этого подводного камня»[381].

Более того, «систематический коммунизм, сознательное отрицание собственности создались под прямым влиянием предрассудка, на который опирается собственность»[382]. Коммунизм провозглашает себя *собственником* имущества, лиц и желаний. Вот главный и любимый аргумент Прудона, к которому он снова возвратится в *Противоречиях*. Неопровержимо логично доказав, что коммунизм ведет к апофеозу государства, являющегося врагом индивидуума[383], а также и то, что он, по формуле, которую чрезвычайно охотно усвоили себе экономисты, является «религией нищеты»[384], Прудон без устали будет упрекать его и за то, что он представляет «карикатуру собственности»[385].

Так идет он в своей гегелианской диалектике от *тезиса* (коммунизм) и *антитезиса* (собственность) к *синтезису*: последний он означает словом, которое и само по себе недостаточно выразительно, а кроме того, им уже пользовались очень часто, для обозначения самых различных вещей, словом — «свобода»[386]. Но комментарии к этому слову выясняют его мысль.

Уже в *Первом мемуаре*[387] Прудон указывает, что такое господство свободы с политической и экономической точек зрения. Но не следует преднамеренно ограничиваться этим слабым выражением его мысли, вместо того чтобы искать ее полного развития в *Противоречиях*, в *Справедливости* или в *Общей идее о революции в XIX веке*. В этих произведениях Прудонова теория свободы окончательно складывается и получает философское содержание.

380 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 203).

381 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 203).

382 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 203).

383 *Contradictions économiques*, II (Сочинения. Т. V. С. 294).

384 *Ibid*, II (Сочинения. Т. V. С. 303 и след.).

385 *Ibid*, II (Сочинения. Т. I. С. 219).

386 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 219).

387 О политическом строе см. особенно *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 212–217), а о социальной точке зрения *Ibid*. (С. 219–222).

Социальная экономия Прудона резюмируется одной идеей: идеей взаимности. Политика его выражается одним словом: анархия.

Формула взаимности, или «естественного обмена», несколько неустойчивая в *Первом* и *Втором мемуаре о собственности*[388], в большей чистоте дается в *Противоречиях*[389]. Я не буду ни разбирать ее, ни излагать ее судьбу. Наоборот, анархия обязательно требует моего рассмотрения.

О ней, не без некоторой театральности, возвещается в *Первом мемуаре*. Здесь именно находится знаменитая фраза: «Кто же вы, наконец? Я — анархист»[390]. В этом же произведении дается и определение анархии: это «отсутствие господина, суверена», а не отсутствие принципов, правил, т. е. беспорядок[391], как с тех пор постоянно указывает Прудон. Вот какова, говорит он здесь же, «форма правления, к которой мы приближаемся с каждым днем». Вместо подданных — члены ассоциаций. Вопросы внутренней политики решаются по данным департаментской статистики. Вопросы внешней политики — по данным международной статистики[392]. Правительство естественно отходит к одной из секций Академии наук, «постоянный секретарь которой в силу необходимости исполняет функции первого министра». Это известная уже нам идея Сен-Симона, только в зрелом, законченном виде. Впрочем, впоследствии[393], в течение полемики, возбужденной его взглядами, Прудон будет искать зарождения идеи анархии в XVIII и XIX веках и воздаст должное Сен-Симону за то, что тот проложил пути для истинно революционной формулы, которая не говорит «ни о прямом законодательстве, ни о прямом правительстве, ни об упрощении правительства», а провозглашает «отсутствие правительства»[394].

Нет более правительства, т. е. нет государства, угнетавшего личность; нет более государства, от которого все исходит и к которому все возвращается, — и в данном случае Прудон, охотно пользующийся всеми источниками, просто повторяет экономистов[395]. Нет правительства, т. е. нет централизации, — здесь Прудон повторяет Ройе-Коллара,

388 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 205–219). *Deuxième Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 245).

389 *Contradictions économiques*, II (Сочинения. Т. V. С. 414–416).

390 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 212).

391 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 216, примеч. 1).

392 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 217).

393 *Idée générale de la Révolution* (Сочинения. Т. X. С. 135 и след.).

394 *Ibid* (Сочинения. Т. X. С. 140).

395 *Contradictions économiques*, II (Сочинения. Т. V. С. 94–100).

впрочем, цитируя последнего[396]. Нет правительства, т. е. нет авторитета, — здесь Прудон, никого уже не повторяя, провозглашает полную свободу труда, производства, воспитания, совести, всех социальных и моральных сил[397]. Уничтожение правительства, уничтожение государства — оба эти слова он употребляет почти безразлично — является в его глазах истинным завершением французской революции[398].

Разрушив государство, Прудон старается заместить его. Верный мысли Сен-Симона, он показывает, что общество без правительства, без государства, т. е. анархическое общество, не будет лишено порядка. Авторитет заменится *договором*, не подчиненным никакой внешней власти и приводимым в исполнение только по инициативе сторон[399]. Промышленная организация заменит политическую[400], и вследствие прогрессивного исчезновения «всех колес огромной машины, называемой правительством, или государством», политическая система всецело «погрузится, потонет» в «системе экономической»[401]. Нужно заметить эту формулу, которая у Карла Маркса и его учеников — заимствовали они ее у Прудона или нет — становится руководящей идеей и как бы фундаментом их системы[402].

Необходимо, конечно, разбираться в произведениях Прудона, и в чисто политических из них принимать в расчет увлечения слишком пылкой мысли, не всегда достаточно осторожной в выражениях. Будучи противником авторитарных демократов и социалистов, которые постоянно прибегают к государству, Прудон в своих этюдах, составляющих *Общую идею о революции*, нарочно подчеркивает тезис, изложенный уже в *Первом мемуаре* и в *Противоречиях*, не изменяя, однако, его природы. Идея противоположности интересов индивидуума и государства, как ее понимали в то время экономисты, либералы и даже социалисты, гнетет его. Он не может освободиться от нее и даже не стремится к этому; и вот этот великий индивидуалист — мы увидим сейчас, что он заслуживает такого названия, — с политической точки зрения, является самым слабым представителем индивидуализма.

Две великие идеи доминируют в уме Прудона и, можно сказать, составляют его общую философию: идея справедливости и идея свободы.

396 *Idée générale de la Révolution* (Сочинения. Т. X. С. 73).

397 *Ibid* (Сочинения. Т. X. С. 339).

398 *Ibid* (Сочинения. Т. X. С. 332).

399 *Ibid* (Сочинения. Т. X. С. 115).

400 *Ibid* (Сочинения. Т. X. С. 283).

401 *Idée générale de la Révolution* (Сочинения. Т. X. С. 196).

402 См. далее книгу IV. Гл. II.

Мы встречаем их у него очень рано: уже в *Первом мемуаре* он утверждает, что «мы никогда не понимали смысла этих столь обыденных и столь священных слов: справедливость, равенство, свобода». Облекающая их тьма и наше невежество в этом отношении являются причинами «всех бедствий, терзавших человеческий род»[403]. Уже в *Первом мемуаре*, как мы указали, содержится прямое изложение идей о справедливом и несправедливом. Автор, еще не достаточно владеющий фразеологией, различает там три степени *общительности* (*sociabilité*): общительность в собственном смысле, представляющую чистый инстинкт[404]; справедливость в прямом смысле, или «признание в других личности, равноправной нашей собственной»[405]; гуманность, или «социальную пропорциональность», которая помощь слабому, возвышение его до нашего уровня делает одновременно и нашей страстью, и нашим долгом, и благодаря которой мы платим дань признательности и уважения сильному, «не становясь его рабами»[406]. Здесь Прудон, видимо, находится под влиянием Фурье. В этом убеждают нас его стиль, подразделения, к которым она прибегает, и преследуемая им не совсем удачная погоня за точностью. Тем не менее основная идея уже выясняется: справедливость прежде всего в равенстве, прежде всего в уважении чужой свободы, подобной нашей, и в стремлениях осуществить ее; в таком смысле она и должна стать «принципом правления и права».

Та же самая идея, вновь и весьма подробно разработанная, наполняет собою большое сочинение Прудона *О справедливости в революции и в церкви*—книгу, в которой всего лучше видны высота и благородство его взглядов и в то же время крайне резко выступают все недостатки его ума. Этот бесконечный гимн праву, свободе и справедливости, занимающий в *Полном собрании сочинений* шесть томов, можно резюмировать в нескольких очень простых положениях.

Справедливость не только регулирует социальные отношения: она является «мировой сущностью вещей»[407]. В области совести (права и обязанности) она называется просто Справедливостью; в области ума (логика, математика)—Равенством, или Уравнением; в сфере воображения—Идеалом; в природе—Равновесием[408]. С начала мира и появления рефлексии религиозная и философская мысль постоянно «дер-

403 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 16).

404 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 177).

405 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 180).

406 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 189).

407 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (Т. I. С. 33).

408 *Ibid* (Т. I. С. 36).

жались на этом корне»[409]. Даже в лице Божества человечество обожает опять-таки справедливость. Французская революция чувствовала эту великую истину. Поэтому она является прологом к новой эре цивилизации, возвышенные перспективы которой рисует наш философ[410].

Все моральные личности равноценны, следовательно, все члены общества одинаково участвуют в правлении, в составлении законов и в отправлении обязанностей[411]; перед каждым человеком открывается свободное поле для приобретения; собственность пользуется уважением при соблюдении известных условий, определяемых, «подлежащих пересмотру», по мере усложнения и возрастания интересов[412]; государство (здесь Прудон оставляет в тени анархию) ставит своей единственной задачей «служение интересам»[413] индивидуумов и гарантирование их прав[414]. При таком понимании справедливость не должна оставаться простою идеею, руководящей свыше усилиями человечества добиться лучшего. Она должна стать силой, позволяющей осуществить дорогой идеал[415]. В прежних религиях, опиравшихся на откровение[416], она трансцендентная сила; в новой религии, провозглашенной революцией[417], она имманентна человеческому сознанию.

Нет нужды идти далее за Прудоном в развитии его мысли[418]. В приведенных положениях выражена вся сущность его идеи о справедливости. Если добавить просто, что Прудон ясно видел и отметил[419] социальное и даже моральное превосходство справедливости над милосердием (хотя этот взгляд и не занимает у него такого места, какого бы он заслуживал), то в этом красноречивом признании права и достоинства человеческой личности, в самой идее распространить форму договора на возможно большее число актов социальной жизни мы найдем характерные элементы индивидуалистической философии. В настроении общества главная роль отведена совести, человеческая воля торжествует над слепыми и темными силами в общественном строе.

409 *Ibid* (T. I. C. 41).

410 *Ibid* (T. I. C. 100).

411 *Ibid* (T. I. C. 119).

412 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (T. I. C. 120).

413 См. *Ibid* (T. II. C. 99 и след.; C. 119 и след.).

414 *Ibid* (T. I. C. 123).

415 *Ibid* (T. I. C. 132).

416 *Ibid* (T. I. C. 134).

417 *Ibid* (T. I. C. 141).

418 См. *Ibid* (T. I. C. 224 и след.).

419 *Ibid* (T. I. C. 154).

Прудон сильно настаивает на понятии моральной свободы. Нетрудно было бы показать, что его слишком восприимчивый ум примешивает к концепции свободы посторонние ей элементы. Тем не менее, хотя это понятие и не достигло у него абсолютной философской чистоты, он ставит его во главе своей системы. Моральная свобода, или свободная воля — Прудон безразлично пользуется обоими терминами — состоит не только в способности воздействовать на окружающее, но преимущественно в способности воздействовать на самого себя, «бороться с собственным произволом, какова бы ни была форма его воздействия на человека — органическая, интеллектуальная, моральная или социальная». Эта способность допускает еще высшую степень, без которой она не существовала бы. Индивидуум может «употреблять в пользу или во вред себе свою волю, уничтожать ее, отрицать в себе и вне себя всякий фатализм»[420].

Это именно и делает сам Прудон. В эпоху, пресыщенную идеей *организации*, богатую системами, которые почти все без исключения (Прудон несправедлив, однако, к Фурье, причисляя его с этой стороны к Кабе, Анфантену и Конту)[421] считают социальную и моральную проблемы как бы механическими, разрешимыми извне посредством изменения образа жизни, законов и учреждений, Прудон восстает во имя и ради свободы. «Человек, — говорит он, — не желает более, *чтобы его организовали, механизировали*». Всеми силами своего существа он жаждет «дефатализации»[422]. Христианство и французская революция могут гордиться тем, что были «возмущениями человечества», опиравшимися на чувство моральной свободы — Прудон, таким образом, характеризует оба эти явления правильно и понимает, что их связывает между собою.

Помимо свободы моральной, составляющей всего человека, Прудон отмечает еще значение свободы как причины и корня вещей, или, говоря, быть может, точнее, он отдает себе отчет в недостаточности «принципа необходимости»[423]. Я не буду рассматривать его несколько беглого опровержения спинозизма. Достаточно будет отметить у него одну черту действительно философского характера, если только в ней не весь философский дух, которая ставит Прудона очень высоко среди мыслителей, несмотря на все его легко подмечаемые недостатки и погрешности. Он понимал связь, существующую между моральны-

420 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (T. III. C. 214).

421 *Ibid* (T. III. C. 228).

422 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (T. III. C. 228).

423 *Ibid* (T. III. C. 238).

ми и социальными проблемами, с одной стороны, и чисто философскими проблемами, с другой[424]. Он понимал, что великие вопросы социального, экономического и политического порядка нельзя решать в отдельности, посредством независимых друг от друга формул, постоянно остающихся спорными; что *систему церковную* (под которой он понимает совокупность идей, господствовавших до конца XVIII века) нужно заменить иной *системой*. Эту систему он назвал, и назвал очень удачно — об этом можно судить по сказанному нами во *Введении – системой революционной*[425].

Хотя, по моему мнению, другому мыслителю — Ренувье, явившемуся, не скажу, продолжателем Прудона, а его единомышленником, пришлось впоследствии много поработать, чтобы разъяснить, очистить и дополнить *революционную систему*, тем не менее Прудон уловил и отметил основной признак ее: обращение к совести и к воле для твердого направления индивидуальной и социальной жизни. И теологическое, и эмпирическое объяснения одинаково отбрасываются Прудоном[426]. Обстоятельства заставили его энергичнее бороться с первым, чем со вторым; но он завещал своим преемникам драгоценное оружие для освобождения от натуралистического и нецесситарного суеверия. Некоторые элементы мысли Прудона мы встретим у Ренувье; отражение этой же мысли, как мы считаем себя вправе утверждать, окрашивает и наше *Заключение*.

Мысль Прудона, столь богатая, сильная и разносторонняя, но излагаемая нами теперь, быть может, в слишком упрощенном виде, находится в тесной связи со многими предшествовавшими ей и современными ей доктринами.

Я указал в ней мимоходом некоторые черты сен-симонизма. Я отметил также некоторые точки соприкосновения Прудона с Фурье. Но кроме них есть и другие. Если даже согласиться с Ренувье, что *Анархия* не была «фаланстерийской»[427] идеей, а восходит к Сен-Симону, как и я склонен допустить, принимая во внимание слова самого Прудона, все-таки между ним и Фурье остается довольно много общего, на что, впрочем, он не старается указать. Влияние Канта на Прудона, как это можно заметить по его теории справедливости и права, несомненно, сильнее, чем это ему хотелось бы признать. Его современники много и не без преувеличений говорили о том, чем он обязан Геге-

[424] Восьмой этюд, *Justice* (T. III. C. 131–217), весь проникнут этой идеей.

[425] *De la Justice* (T. I. C. 141).

[426] *Ibid* (T. I. C. 141 и сл.).

[427] *Critique philosophique* (1 год. T. I. C. 34).

лю. Мы видели, что большая часть идей Прудона о собственности находится уже в *Первом мемуаре*, относящемся к 1840 году. Однако, хотя он говорит тут о гегелианском методе и применяет тезис, антитезис и синтезис, он знал тогда Гегеля только понаслышке, а не из прямого знакомства с его произведениями: «Я не могу судить, — писал он пять лет спустя одному другу, — о родстве моей метафизики с логикой Гегеля, например, *ибо я никогда не читал Гегеля*»[428]. Однако нельзя было бы пренебречь личными сношениями Прудона с представителями молодой Германии, с писателями — левыми гегелианцами, жившими в Париже проездом или подолгу; нельзя также упускать из виду знаменитые беседы его с Карлом Грюном, благодаря которым гегелианство в общих чертах могло проникнуть в ум Прудона[429].

Между этими левыми гегелианцами был Карл Маркс, который хвалится тем, что многому научил Прудона[430]: вопрос, однако, не получил ли он от него более, чем дал? В мою задачу не входит решение этого вопроса и выяснение, чем обязаны Прудону Маркс и Энгельс; но я констатирую, опираясь на простую очевидность, что некоторые основные их идеи уже встречаются у Прудона.

И прежде всего та идея, что за неясным и гуманитарным социализмом его эпохи наступит социализм «научный»[431]. Затем та идея, что при коллективном производстве собственность получит иной характер, чем теперь[432]; или та идея, что рабочий «даже после получения заработной платы» сохраняет «естественное право собственности на продукт своего труда»[433]. Конечно, Прудон, не делает из этой идеи конечных выводов, какие сделал Маркс; но самую идею он понимает. Точно так же в *Противоречиях* была указана[434] наличность тео-

428 *Lettre à Bergmann* (19 января 1845 года), цитируемое Сент-Бевом (*Proudhon*. С. 205).

429 См. Sainte-Beuve. *Proudhon* (С. 203 и сл.).

430 См. K. Marx. *Misère de la Philosophie*.

431 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 216). Ср. письмо от 4 октября 1844 года к Аккерману, цитируемое Сент-Бевом (С. 266). «Когда противоречия Коммунизма и Демократии станут ясными и присоединятся к *утопиям* Сен-Симона и Фурье, тогда воцарится *социализм, стоящий на высоте науки, – социализм, представляющий собою не что иное, как политическую экономию*, и этот социализм с неодолимой силой повлечет общество к тому, что ему суждено». Здесь мы находим слова *утопия* и *научный*, которыми воспользуется впоследствии Энгельс (см. далее кн. IV. Гл. III).

432 *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 97).

433 *Ibid* (Сочинения. Т. I. С. 91).

434 См. Leroy-Beaulieu. *Le Collectivisme* (С. 277).

рии прибавочной ценности, составляющей фундамент всего здания *Капитала*. Прудон же, наконец, формулировал идею неизбежного исчезновения государства и замены его чисто экономическим управлением, при котором все будут вершить статистики[435] — и эту формулу я почти дословно нахожу у Карла Маркса.

Многие из этих сближений были сделаны французскими критиками; некоторые немецкими. В одном превосходном исследовании[436] оспаривается важность этих сближений и указываются различия между Марксом и Прудоном, значительно превышающие сходства между ними. Эти различия бесспорны[437]. Не говоря уже о формуле коллективизма, имеющейся, как мы видели, у других французских предшественников Маркса и отсутствующей у Прудона, сам Маркс указал[438] пункт первостепенной важности, в котором он не сходится с Прудоном.

Маркс, как мы это показываем далее, стремится исключительно «ограничиться критическим изучением исторического движения, которое само собой создает материальные условия эмансипации», а Прудон занят отысканием «априорной формулы» для решения социального вопроса[439]. И действительно, хотя Прудон обладает очень развитым историческим чутьем; хотя он допускает, чего не допускают первые французские социалисты, что экономическая наука не могла быть «с самого начала иной, чем какою мы ее видели», и что социализм, в свою очередь, «не может удержаться на первоначальной позиции»[440], тем не менее он, подобно Фурье, не старается найти в эволюции явлений объяснение настоящего или предварение будущего. «Взаимодействие» кажется ему как бы социальной формой, требуемой справедливостью, о которой Маркс не говорит, и как бы установленной по воле Божией[441], о которой Маркс и совсем не думает. Точно так же Прудон приглашает к «мирной»[442] революции, которая долж-

435 «Вся социальная философия — в статистике и в ведении книг». *Avertissment aux propriétaires* (Сочинения. Т. II. С. 34, прим. 1).

436 Bourgain. *Des Rapports entre Proudhon et Karl Marx*. Вступительная лекция в Лилльском университете (9 ноября 1892 года). (С. 16).

437 *Ibid* (С. 17–37).

438 См. *Ibid* (С. 33–34) письмо Маркса в *Sozialdemokrat*, 1865 г.

439 Эти выражения взяты из того же письма.

440 *Contradictions économiques*, I (Сочинения. Т. V. С. 55).

441 См. *молитвы*, которые Прудон охотно помещает в своих книгах. Например, в *Premier Mémoire* (Сочинения. Т. I. С. 224) и *Contradictions économiques*, I (Сочинения. Т. V. С. 622).

442 *Idée générale de la Révolution* (Сочинения. Т. X. С. 196).

на привести людей к лучшему социальному состоянию, между тем как Маркс всего ожидает от силы.

От идеализма Прудона далеко до принципов марксизма. От понятия о праве и моральной личности, как оно выражено у Прудона, далеко до удовлетворяющей Маркса идеи о человеческой природе. От роли, которую у Прудона свобода играет в социальной жизни, в индивидуальном сознании и даже в метафизическом объяснении явлений, далеко до нецесситарных тезисов немецкого социализма, который, как мы убедимся далее, может отвести известное место свободной деятельности индивидуума только ценою непоследовательности.

Социализм Прудона одно время был в большом ходу и служил программой для французского и даже иностранного пролетариата; но это продолжалось недолго, и он был развенчан суровою доктриною Маркса и Энгельса. Хотя Бенуа Малон[443] и относится к автору *Экономических противоречий* с почтением, однако он упрекает его в том, что он благодаря своей проповеди «мютюэлизма» «уклонился» в сторону во вред зарождавшейся тогда идее коллективизма[444]. Другие адепты революционного социализма прямо называют Прудона «реакционером»[445]. Мы знаем, действительно, с каким твердым убеждением защищает он семью и брак и каким строгим, почти жестоким представлялся ему авторитет отца и мужа.

Но, по справедливому замечанию Сент-Бева[446], многие из идей Прудона, подвергавшиеся суровой критике и, по-видимому, опровергнутые, все более и более «просачиваются» и «проникают незаметно» в общественное сознание. Что идея о взаимности интересов и об участии в прибылях принадлежит Прудону, об этом нечего и говорить; кроме того, если, как мы думаем и постараемся доказать в конце этой книги, современное понимание равенства неразрывно с идеей справедливости и составляет наиболее жизненный элемент последней; если теперь каждому мыслящему человеку бросаются в глаза несомненное превосходство и первенство справедливости по сравнению с милосердием; если, наконец, выясняется, что только посредством *системы*, и притом системы, проникнутой свободой, можно решить длящийся целый век спор о задачах человеческого общества и о понятии государства, то значительная часть добытых результатов приходится на долю Прудона.

443 *Précis de Socialisme* (С. 108).

444 Benoit Malon. *Socialisme intégral* (T. I. С. 159).

445 См. *Предисловие*, помещенное Полем Лафаргом в начале его французского перевода книги Бебеля *Die Frau* (С. 111).

446 *Proudhon* (С. 219).

III.

Я старался до сих пор отметить в идеях Прудона и Фурье жизненные элементы, которым суждено было развиваться; теперь я покажу, что было в них скоропроходящего.

Мало сказать, что *Фаланстер* и *Анархия* не только утопии или парадоксы; гораздо интереснее то обстоятельство, что это такие парадоксы, самая форма которых, крайне искусственная и условная, была внушена обоим мыслителям весьма распространенной в то время манерой смотреть на вещи; такие парадоксы, которые не являются, подобно множеству других, преувеличением истины, а, так сказать, продолжением заблуждения до бесконечности.

Фурье и Прудон рассматривали вопросы под углом зрения, найденным и вымеренным, с одной стороны, экономистами, с другой — их противниками, социалистами. Оба они желали освободить личность от всякого контроля, от всякой опеки, от всякого авторитета. Оба дошли на этом пути до химер и абсурдов. Оба, кроме того, не приняли в расчет, что государство, давая стимул или помогая, может и должно оказывать известное влияние на образование полной и абсолютной индивидуальности своих членов. Оба они, таким образом, лишились средства, которое при хорошем применении и при условиях, какие мы попытаемся установить далее, лучше всех иных годится для того, чтобы из теоретического индивидуализма сделать реальность. Будучи в данном случае жертвами господствовавших идей, они при всей смелости и силе своей мысли не сумели освободиться от антитезы, которая, однако, не заключает в себе ничего необходимого, потому что пионеры индивидуалистического движения в XVIII веке на ней не остановились.

Таким образом, хотя Прудон и Фурье обладают более возвышенным и более широким взглядом на вещи, чем современные им индивидуалисты и социалисты, самые границы, в которых они решают проблему об индивидууме и государстве, осуждают их, что бы там они ни думали о своей доктрине быть солидарными в заблуждении, которого они не могли ни опровергнуть, ни даже заметить.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ВЫВОДЫ ИЗ ТРЕТЬЕЙ КНИГИ

Индивидуалисты XVIII века, как мы видели, не знали коренной противоположности интересов индивидуума и государства. Французская революция последовательно применяла и крайний индивидуализм, и крайнюю государственность, не замечая в этом и тени противоречия. Людям того времени казалось так же естественным провозглашать права индивидуума, как и пользоваться авторитетом государства для признания и освящения этих прав.

Теократы, проповедовавшие реакцию против философских и политических принципов французской революции, и первые социалисты, приглашавшие государство пересмотреть заново условия труда и вмешаться в распределение богатства, должны были вызвать и, действительно вызвали пробуждение либерального и индивидуалистического духа.

Только на этот раз индивидуализм получает иной характер. Он стремится замкнуться в себе и в конце концов сводится к абсолютной противоположности, к настоящей антитезе между индивидуумом и государством. Наибольшее ограничение роли государства стало как будто наиболее характерным признаком индивидуализма. Это общая мысль доктринеров, либералов и экономистов. Демократов, понимавших индивидуализм иначе, согласно указаниям Руссо и Канта, либеральная школа объявляет лишенными всякого права называться индивидуалистами. «Фаланстер» Фурье и «Анархия» Прудона ставят уничтожение всякого принуждения, всякой политической власти условием совершенного развития, полного проявления индивидуальных способностей. Таким образом, Прудон и Фурье стараются, с своей стороны, поддержать то мнение, что индивидуализм — такая доктрина, которая par excellence ведет к подавлению деятельности государства.

Крайним, но логическим следствием такого понимания индивидуализма является, как мы видели, почти полное освящение всех фактических неравенств между людьми.

Только те члены общества должны считаться настоящими индивидуумами, кому благоприятствуют обстоятельства, кто уже стал настоя-

щим индивидуумом с экономической или интеллектуальной и моральной точек зрения; стал или для достижения этого должен употребить лишь слабое усилие, которое делают возможным свободные учреждения и свободный труд. А все остальные члены общества, еще бесконечно далекие от этого идеала, могут рассчитывать лишь на весьма медленное улучшение своей участи посредством таких паллиативов, как ассоциации и кооперации (паллиативы, идея которых, впрочем, была подсказана экономистам самими социалистами: ассоциация — Фурье, кооперация — Оуэном). Их опять предоставляют силе «естественных законов», которые общество должно чтить.

Вот почему эта форма индивидуализма заслуживает упрека в индифферентизме и эгоизме, который ей делают даже не предубежденные судьи, беспристрастные наблюдатели. Вот почему равным образом замечается, по сравнению с возвышенной доктриной XVIII века, понижение уровня индивидуализма, которое мы стараемся поставить на вид. В таком виде индивидуализм, совершенно подобно социализму, изменяет своему первоначальному направлению. Социализм, исходивший первоначально из права общины распоряжаться индивидуумом по своему желанию, кончает правом индивидуума на общину, обязанную заботиться о его нуждах и развивать его, так сказать, извне, механически. Индивидуализм, начавший с признания полного равенства прав, кончает оправданием привилегий.

Если бы история социальных и политических доктрин во Франции в течение XIX века остановилась на том пункте, которого мы теперь достигли, то могло бы показаться, что чувство равенства должно было *неизбежно* привести к тирании государства, а стремление к свободе — к *неизбежному* невмешательству и индифферентизму государства, умеряемому кое-какими паллиативами в пользу менее счастливых. Мы увидим, однако, впоследствии, что это вовсе не так[447].

Мы отметили мимоходом несколько фактических причин, которые заставили доктринеров, либералов и экономистов направить свои усилия против идеи государства. Если бы мы, не ограничиваясь рассмотрением социальных и политических теорий, захотели распространить свое исследование на общее движение идей в течение занимающего нас периода, тогда пришлось бы указать здесь, помимо возрождения лиризма в литературе, который, как справедливо было указано[448], представляет не что иное, как индивидуализм в искусстве, на протестантское религиозное движение, наиболее ярким предста-

[447] См. наше *Заключение*.

[448] Brunetière. *L'Évolution de la poésie lyrique* (T. I. C. 164).

вителем которого был Винэ[449], и на либерально-католическое движение. Нужно было бы показать, как в обоих этих движениях идея государства оспаривается, принижается и отрицается. Но рассмотрение этих однородных явлений не входит в мою задачу.

Зато я должен настаивать на существовании связи между социально-политической философией доктринеров, либералов и экономистов и не только политическими и социальными, но и чисто философскими тезисами эклектизма. Действительно, эклектизм был господствующей философией этого периода, особенно процветавшей в эпоху Реставрации. Отметить эту связь значит найти один из коренных источников для объяснения установленной столькими школами антитезы между индивидуумом и государством.

Заслуга и оригинальность Кузэна состоят в том, что он возобновил психологические изыскания и вывел из долгого забвения спиритуализм[450]. Он поднялся на гору, с которой сошли последние представители философии XVIII века. На верху этой горы он вновь нашел (на этот раз с помощью Мен-де-Бирана и немецких учителей) мысль, дух. Он выступил за права духа против доктрин, которые, претендуя на индивидуализм, в то же время отказывали последнему в том, что можно было бы назвать условием его философского бытия. Но, с одной стороны, самая настойчивость, которую он считал необходимым прилагать при разделении фактов на физиологические и психологические, заставила его провести неизгладимую черту между этими двумя областями, с другой — в силу постепенного умерения своих метафизических требований он вполне удовлетворился таким пониманием вещей, при котором дух играл известную роль, имел свою область, но не объяснял всего.

Отсюда этот столь ясно выраженный у эклектиков дуализм между физиологией и психологией, между душою и телом, материей и духом. Кузэн и его школа удовольствовались тем, что освободили метафизику от незаслуженного недоверия, и не пошли далее этого дуализма. Они совсем не поняли того, что нельзя делить метафизику на части, что несколько метафизик не могут сосуществовать в одной системе и что нужно выбирать между той метафизикой, которая сводит пространство к мышлению, и той, которая мышление сводит к пространству. Их собственное решение казалось им не возбуждающим никаких затруднений, никаких сомнений. Они считали его естественным, если не необходимым, выражением истины.

[449] Об этом движении см. у E. Schérer'a. *Alexandre Vinet* (Paris, 1853).

[450] См. Janet. *Victor Cousin et son oeuvre*, где эти взгляды были высказаны впервые.

Не настаивая слишком на связи, существующей между тезисами метафизики и социально-политической философии в различные исторические моменты, позволительно думать, что эта дуалистическая концепция не была чужда той популярности, которой пользовалась в то время идея противоположности, антитезы между индивидуумом и государством. В данный момент истории идей эта антитеза одинаково прельщала, как мы видели, и тех мыслителей, которые желали все отдать индивидууму, и тех, которые, действуя в ином направлении, но рассуждая, так сказать, в той же форме, хотели все отдать государству. Эта антитеза в социально-политической области соответствовала антитезе тела и души, духа и материи, в области спекулятивной. И, как обыкновенно случается, политика и социальная экономия казались тем более прочно обоснованными, чем вернее они отражали какую-нибудь господствовавшую философскую концепцию.

Таким образом, эклектизм оказал индивидуализму и хорошую, и дурную услуги. Благодаря его психологии, восстановившей права *я*, индивидуализм приобрел в избытке силу и доверие, в которых очень нуждался после того, как на него так жестоко напали со всех сторон столько врагов. Но боязливая и как бы направленная в разные стороны метафизика Кузэна и его школы, по-прежнему развивавшая и, по-видимому, оправдывавшая склонность повсюду находить антитезы, эта метафизика принуждала индивидуализм держаться средних путей, на которые увлекли его вышеуказанные различные влияния.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

ГОСУДАРСТВО И ИНДИВИДУУМ ПЕРЕД СУДОМ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

Борьбу против индивидуализма вели сначала писатели, говорившие от имени религии и морали; философы, пытавшиеся заменить узкую и поверхностную метафизику метафизикой более глубокой; политики, защищавшие правильные теории о происхождении и природе власти; экономисты, стремившиеся гуманизировать бесстрастную доктрину; реформаторы, искавшие новой справедливости. Некоторые из них, как, например, Сен-Симон, заявляли себя сторонниками научного направления, но почти тотчас же круто поворачивали назад. Напротив, защитники индивидуализма в споре со своими противниками постоянно взывали к научному духу, к научному методу. Экономисты, приравнивавшие естественные законы производства и потребления к законам физики; теоретики либерализма, опиравшиеся в своих рассуждениях на аксиомы, теоремы и на выводы из них; философы, устанавливавшие на основании многочисленных доводов параллелизм психологии и естественных наук,—все они наперебой клеймили своих противников утопистами и горделиво считали себя единственными верными, настоящими носителями научной идеи.

Теперь мы дошли до того момента, когда приверженцы и противники индивидуализма меняются местами. Противники индивидуализма говорят от имени науки, а их опровергают доводами морального, идеального характера.

Но социалисты, эволюционисты и позитивисты понимают призыв к науке иначе, чем эклектики, либералы и экономисты. Последние, в сущности, ограничивались указанием на некоторые, довольно отдаленные аналогии между своими работами и работами ученых вообще, будучи убеждены, что тем самым возвышают цену своих собственных заключений. «Наука» была для них модной концепцией, и на нее ссылались так же, как в XVIII веке большинство их предшественников ссылалось на «природу». Мыслители и писатели, к изучению которых мы теперь переходим, имеют иное, вполне определенное представление о науке и гораздо более высокое мнение о научном характере своих работ.

С этим мнением и представлением их о науке можно согласиться, но при том условии, чтобы они не выходили из области положительного знания и не выдавали за науку, подобную другим и обладающую таким же правом на уважение к своим выводам, как химия или физика, *какую-то особую позитивную науку*, которая не имеет ничего общего с отдельными положительными науками и в своих выводах совершенно не считается с точно установленными для этих наук границами.

Некоторые из писателей, о которых идет речь в этой четвертой книге, сумели оградить себя от этой иллюзии; многие поддались ей; иные склоняются к ней и почти готовы ей отдаться. Можно сказать, что на этой иллюзии останавливается мысль почти всех этих писателей и это сообщает реальное единство системам, столь различным во многих отношениях.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕЗИСЫ ОГЮСТА КОНТА

Содержание позитивизма не ограничивается взглядами его основателя на общество и правительство[1]; но отыскивать у Конта главным образом социальную и политическую доктрину вовсе не значит умалять или извращать его задачу. Это во всяком случае значит согласоваться с его собственной точкой зрения.

Обширный научный синтез, содержащийся в первых томах его *Курса положительной философии*, всегда казался ему простым «введением». Уже в наиболее раннем произведении, вышедшем из-под его пера, в *Opuscules*[2], которое так часто отличается неясностью содержания и тяжелым языком, но замечательно богато мыслями и заключает в себе важнейшие идеи, развитые, выясненные и координированные им впоследствии в строгом согласии с идеалами юности, — уже в *Opuscules* Конт рассматривает дело общественной реорганизации как предприятие «теоретическое по существу», предполагающее «систему общих идей, предназначенных руководить обществом»[3]. Но как

[1] *Séparation générale entre les opinions et les désirs* (1819); *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (1820); *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), опубликованный Сен-Симоном; *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (1825); *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826); *Cours de Philosophie positive* (1830–1842); *Discours sur l'ésprit positive* (1844); *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848); *Système de politique positive* (1851–1854); *Catéchisme positiviste* (1852); *Appel aux conservateurs* (1855); *Synthèse subjective* (T. I, 1856).

[2] *Opuscules* были перепечатаны в приложении к *Системе положительной политики*, IV т. Они изданы и отдельно: *Opuscules de philosophie sociale* d'Auguste Comte (1 т., in 120, у Leroux, 1883). Я ссылаюсь именно на это издание.

[3] *Ibid*. С. 80–81. Ср. *Cours de Philosophie positive* (изд. Литтре. Т. VI. С. 568). «Все науки являются по отношению к социологии лишь рядом неизбежных предварительных ступеней».

ни важна выработка этой системы, в его глазах она является лишь «предварительной» работой. Он всегда думал, примыкая в этом отношении к Декарту и Спинозе, а равно и к древним, что конечная цель, raison d'être, всякого умозрения состоит в том, чтобы указать дорогу для практической деятельности.

Происшедший впоследствии в уме Конта кризис, который привел его к замене объективного метода субъективным — за что Литтре горячо упрекает Конта, — ничуть не изменил этого взгляда. Хотя в *Позитивной политике*, написанной в разгар этого кризиса, идеи Конта выражены в странной форме, глубоко шокировавшей самого знаменитого из его учеников, тем не менее нельзя сказать, чтобы он покинул свои излюбленные взгляды относительно «переустройства общества», с которыми выступал с самого начала своей философской деятельности.

Следует думать, впрочем, что позитивизм оказал бы менее глубокое влияние на наше время, если бы вместо того, чтобы пойти навстречу господствующей теперь потребности научить, как жить, он дал нам только свою критику метафизики или философию науки. Позитивизм представлял нечто совсем иное. В силу обстоятельств это поздно заметили и полемика против позитивизма была направлена почти всецело на один пункт: на защиту прав метафизики[4]. Эта полемика была блестяща и удачна, но в общем довольно бесполезна, так как человеческому духу нельзя подрезать крылья; и он без всякого постороннего приглашения продолжал бы отдаваться метафизике, следуя в этом примеру самого Конта, который, как я покажу сейчас, вступил в эту запрещенную область. Пока спорили по поводу закона трех стадий человеческого развития, политическому и социальному влиянию позитивизма было предоставлено свободное поле. Он широко воспользовался этим и насытил противолиберальными предубеждениями окружающую нас атмосферу.

I.

В 1819 году, в небольшой статье, всего в три страницы, заглавие которой довольно плохо вяжется с содержанием и совершенно не говорит о ее значении[5], Конт заявляет, что политика должна стать «поло-

[4] Исключение представляют, впрочем, многочисленные статьи в *Critique philosophique*, где Renouvier и Pillon выступают против политических и социальных тезисов позитивизма.

[5] *Séparation générale entre les opinions et les désirs*, в *Opuscules* (С. 1–4); статья была напи-

жительной» наукой и что если массе населения надлежит определять «цель», которой она желает добиться, то лишь «одни ученые политики» способны указать средства для достижения этой цели.

Эта идея более точно и подробно была изложена им в 1822 году в статье: *План научных работ, необходимых для реорганизации общества*[6]. Народы, говорит он в ней, «не понимали до сих пор великой задачи социальной реорганизации». Почему? «Потому, что они считали чисто практическим дело, являющееся теоретическим по существу». Этот упрек, высказанный вскоре после революции, может показаться странным. Неужели Конституанта и Конвент, декларации прав и сменявшие друг друга конституции республики отличались недостатком теоретичности? Следует хорошенько понять мысль Конта. Слово *теория* не означает здесь «метафизическое умозрение». Оно означает «науку», а типичной наукой для Конта служит не математика, не алгебра Руссо или геометрия Конвента[7], а наука, опирающаяся на наблюдение, подобно наукам физическим и химическим. И вот он приходит к выводу, что политическую науку нужно возвести на степень «опытных наук»[8].

Прежде чем достигнуть научного или положительного состояния, в котором она находится или, по крайней мере, должна находиться в настоящее время, политика, как и все отрасли человеческого знания — с той, впрочем, разницей, что она последней завершила свою эволюцию, — прошла через два других фазиса: теологический и метафизический. Доктрина божественного права — это теологический фазис политики, а доктрина общественного договора и верховенства народа — фазис метафизический. Истинно «научная» политика, т. е. находящаяся в положительной стадии, имеет точкой своего отправления следующее очень простое положение: общественный порядок во все моменты развития человеческого рода является «необходимым последствием его организации»[9].

Что же допускает и чего требует эта организация человеческого рода? Она допускает и требует, чтобы человек воздействовал на природу, «видоизменяя ее в своих выгодах»[10]. Развитие учреждений рисует историю этого постепенного приспособления средства, т. е. обще-

сана для *Censeur*'а, но не напечатана (см. у Littré. *Auguste Comte et la Philosophie positive*, библиографию сочинений Конта в конце книги).

6 *Opuscules* (С. 60–180).

7 *Opuscules* (С. 63–162).

8 *Ibid* (С. 99).

9 *Ibid* (С. 102).

10 *Ibid* (С. 102). Конт прибавляет, что общественный порядок имеет своим предме-

ственного порядка, к цели, т. е. власти над природой. Задача политика состоит, значит, в том, чтобы внимательно наблюдать за коллективным развитием человеческого рода, за пройденным им путем, за промежуточными стадиями, которые он должен был пройти прежде, чем достигнуть конечной стадии. Ряд подобных тщательных наблюдений укажет на возможные еще усовершенствования, на прогресс, мыслимый в настоящем и будущем. Затем останется только благоприятствовать политическим комбинациям, наиболее всего пригодным для того, чтобы ускорить движение общества в направлении, указанном его предшествовавшим развитием[11].

Понимаемая таким образом, политика становится наукой, и ее вступление в ряды опытных наук составляет моральную революцию, «гораздо более неизбежную, гораздо более назревшую и необходимую, чем все другие революции»[12], ибо только она одна положит конец тому кризису[13], который возник вследствие иррациональной попытки метафизиков и деятелей революции установить новый порядок при помощи чисто «критических» принципов, служивших им для разрушения старого порядка. Только она одна может дать обществу «органический» принцип, в котором оно так нуждается[14]. Ученым, и притом ученым не одной какой-либо страны, но всем «европейским» ученым, принадлежит миссия начертать план работ, необходимых для реорганизации общества[15]. Эти работы должны заключать в себе: «систему исторических наблюдений над общим движением человеческого духа, предназначенную к тому, чтобы служить положительным базисом политики»; «полную систему положительного воспитания», пригодного для «возрожденного общества»; наконец, «общий план коллективного воздействия, которое цивилизованные люди при современном состоянии всех их познаний могут оказывать на природу, чтобы видоизменить ее в своих выгодах, пользуясь для этой цели всеми своими силами и смотря на социальные комбинации исключительно как на средство для этого»[16]. В сочинении,

том «коллективное развитие этой естественной склонности, ее упорядочение и планомерность, чтобы полезное воздействие было наибольшим».

11 *Opuscules* (С. 102–103).

12 *Ibid* (С. 103–104) оправдание этих эпитетов.

13 См. по поводу этого кризиса *Ibid* (С. 72–74 и сл.). Ср. *Sommaire appréciation du passé moderne* (1820), также в *Opuscules*.

14 *Ibid* (С. 66).

15 «Я осмелился составить такой план и торжественно предлагаю его ученым Европы». *Ibid* (С. 105).

16 *Ibid* (С. 105–106).

которое нас занимает, Конт дает очерк только первого из указанных направлений научной работы.

Каковы же эти «исторические наблюдения над общим движением человеческого духа», столь поучительные, по мнению Конта, для нашего времени? Вот первое из них: социальная организация всегда зависит от состояния цивилизации, а самый ход цивилизации подчинен определенному закону[17]. Совершенно напрасно было бы поэтому «отыскивать абсолютно наилучшую форму правления, не обращая внимания на состояние цивилизации», или верить «в безграничную власть политических комбинаций», т. е. предполагать, что человеческий род не имеет «собственного импульса» и всегда может «пассивно подчиняться тому импульсу, который захочет ему дать законодатель, вооруженный достаточным авторитетом»[18]. От этой двойной ошибки страдают как теологическая, так и метафизическая политика; положительная политика не страдает от нее, так как она смотрит и наблюдает, а не *фантазирует*[19].

Путем внимательного наблюдения можно заметить, что все разнообразие социальных организаций, существовавшее до сих пор, было лишь модификацией одной системы — «системы военной и теологической», которая была, разумеется, результатом состояния цивилизации, «ее очевидным и неизбежным последствием». Так как промышленность была «в детском состоянии», то общество «должно было смотреть на войну как на цель своей деятельности». Что касается перемен, происшедших с этих отдаленных времен, они точно так же были неизбежными результатами «все возрастающего усиления научного и промышленного элементов»[20]. Другими словами, «преобладающие общественные силы в конце концов обязательно становятся *направляющими*»[21].

Чтобы окончательно заложить фундамент социальной науки в том виде, как ее понимает Конт, остается определить характер «естественного закона»[22], которому подчинен ход цивилизации. Это закон

[17] *Ibid* (С. 110).

[18] *Opuscules* (С. 108–109).

[19] *Ibid* (С. 111).

[20] *Ibid* (С. 113). Выше мы упомянули, что идея различия между промышленным строем и военным существовала как у Дюнуайе, так и у Сен-Симона. Конт также указывает на эту формулу и находит источник ее еще ранее. «Юма следует считать творцом закона светской эволюции, отлично разъясненного впоследствии Дюнуайе на ярком примере воздействия французской революции». *Système de Politique positive* (Т. III. С. 62).

[21] *Opuscules* (С. 114).

[22] *Ibid* (С. 118).

«прогресса». Действие его является необходимостью. Ни одна из обусловливаемых им «промежуточных стадий» не может быть избегнута, нельзя сделать ни одного шага назад. Только «скорость» движения по пути прогресса может подвергаться изменениям. Политические комбинации, сменяющие друг друга, могут ускорить или замедлить его. Только в этом дана человеку «возможность влиять на ход своей цивилизации»[23]. Если он действует в направлении прогрессивном, то новые социальные силы, «уже давно развивавшиеся незаметно, появляются по его зову на политической арене со всею энергией молодости»[24]. Профаны думают, что государственный человек, вызвавший их появление, оказывается настоящим виновником совершившегося прогресса. Это объясняется тем, что профан увлекается «видимостью» в ущерб действительности[25]. Прогресс все равно совершился бы позднее и без этого государственного человека. Напротив того, если человек действует в направлении, противоположном прогрессу, или хочет идти слишком быстро, тогда его деятельность будет равна нулю или, по крайней мере, скоропреходяща. Таким образом, истинная политика, политика «положительная», так же не должна пытаться управлять своими «явлениями», как не делают этого другие науки в своей области[26].

Определить посредством наблюдения направление цивилизации с тем, чтобы согласовать с ним политическую деятельность и, таким образом, «насколько возможно смягчить и сократить неизбежные кризисы, которым подвержен человеческий род»[27], — вот практическое правило, вытекающее из этой теории. Прибавьте к этому, что общее направление цивилизации нельзя определить на основании одного настоящего, а нужно отыскивать путем наиболее широкого и полного изучения прошедшего[28]. Вооруженный таким образом позитивный политик может нарисовать «философскую картину общественного будущего» и указать обществу направление, облегчающее «окончательный переход к новому социальному состоянию»[29].

[23] *Ibid* (С. 121).

[24] *Ibid* (С. 122).

[25] «Видят только людей и совсем не замечают вещей, толкающих их с непреодолимой силой. Совершенно такую же ошибку делали индийцы, приписывая Колумбу затмение, которое он предвидел». *Ibid* (С. 122).

[26] *Opuscules* (С. 124).

[27] *Ibid* (С. 127).

[28] *Ibid* (С. 129).

[29] *Ibid* (С. 131).

Таким образом, наука о человеческом обществе—«социология», как Конт назовет ее впоследствии[30], «социальная физика» или «социальная физиология», как он называет ее в своих первых произведениях—покоится на определенных предпосылках, а именно: распространении на социальные явления детерминизма, господствующего в других областях, и вере в закон прогресса. Не только социальные факты располагаются в определенном порядке и образуют ряды, но этот порядок вполне понятен, и эти ряды идут к определенной цели.

Без сомнения, Конт очень старательно отмечает, что под словом «прогресс» он разумеет *развитие*. По его мнению, различные социальные состояния следуют одно за другим так же, как возрасты в биологии, не предполагая *непрерывного совершенствования*. Он всеми силами старается удалить из понятия прогресса метафизический яд, которым оно заражено[31]. Но, не говоря о том, что он в этом пункте противоречит самому себе, не говоря о том, что позитивизм, как справедливо было замечено[32], решается *квалифицировать* различные моменты исторического развития человечества, помещая позитивную стадию безусловно *выше* метафизической, а последнюю—*выше* теологической, можно было бы еще спросить, каким образом Конт примиряет свою механическую отправную точку зрения с идеей целесообразности, к которой он в заключение приходит? Оставим, однако, рассмотрение этого вопроса, затронутого нами только для того, чтобы показать, что Конту не удалось избежать совершенно вступления на метафизическую почву, и будем следить за развитием его социальных взглядов.

Представляет ли социальная физика «лишь прямое продолжение физиологии», как этого желает Кабанис? Нет, отвечает Конт, эти две науки нельзя ни смешивать, ни сливать. В одном только смысле социальная физика является «ветвью физиологии», в том смысле, что история цивилизации есть «продолжение и неизбежное дополнение» естественной истории человека[33]. Но во всех остальных отношениях между этими двумя науками существует «резкая разница». Социальные явления, будучи результатом коллективной деятельности рода и выражая, в конечном счете, самую его организацию, очень рано становятся слишком сложными, чтобы можно было пытаться «связать какой-либо момент этого ряда с точкой первоначального отправления,

[30] Это слово введено и разъяснено в *Cours de Philosophie positive* (Т. IV, 1-е изд. С. 252, примечание).

[31] См. *Cours de Philosophie positive* (лекция 48. Т. IV. С. 287 и сл.).

[32] См. Pillon. *Critique philosophique* (IV год. Т. I. С. 263).

[33] *Opuscules* (С. 165).

игнорируя промежуточные отношения»[34]. Чтобы хорошо изучить эти явления и вполне познать их, необходимо «установить прямую связь каждого звена ряда с последующим и предыдущим звеньями — и только с ними»[35]. К этому теоретическому основанию присоединяется практическое, точно так же требующее различения этих двух наук. Так как вопрос идет об определении системы реорганизации современного общества, то одних физиологических законов еще недостаточно. Они учат нас только тому, что известное состояние цивилизации, говоря вообще, наиболее соответствует человеческой природе, но *на каком расстоянии* от этого состояния находится человечество в настоящее время? каков *путь* для его достижения? какой *план социальной организации* нужно применить? — на эти вопросы невозможно ответить, не обратившись прямо к истории цивилизации[36].

«Истинное отношение», существующее между социальной физикой и физиологией, состоит в том, что вторая дает первой точку отправления. Физиология дает нам возможность знать причины, делающие человеческий род прогрессивным. Она объясняет образование первичных человеческих агрегаций до того момента, когда создание языка дало толчок цивилизации[37]. Но с этого момента совокупность фактов, называемая цивилизацией, получает такую важность, становится столь сложной, что вызывает настоятельную необходимость в самостоятельной науке. Конт дает по этому поводу многочисленные объяснения. Хотя он никогда не упускает случая сказать, что социальная физика и физиология суть «две науки абсолютно одного и того же порядка», и допускает даже, что они — «две различные части единой науки», тем не менее он *всегда* стоит за то, что «понимать» и «изучать» их следует *отдельно* друг от друга[38].

В таком случае становится понятным выражение, которое в настоящее время кажется довольно странным, но которое не казалось таким Конту. Социальная наука, говорит он, это «*особая физика*, построенная на непосредственном наблюдении явлений, относящихся к коллективному развитию человеческого рода»[39]. Особая физика; но разве существуют в науке обособленные области, строго определенные границы?

[34] *Ibid* (C. 166).

[35] *Ibid* (C. 166).

[36] *Opuscules* (C. 168).

[37] *Ibid* (C. 169).

[38] *Ibid* (C. 170). Ср. другую статью, под заглавием *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (*Ibid*. C. 199–200).

[39] *Opuscules* (C. 172).

По мнению Конта, существуют. Его философия опирается на предположение обособленности различных порядков явлений. Он допускает существование «социальных законов» для различных наук и протестует против «бесплодного научного единства»[40]. Смешивать социальную физику с физиологией значило бы, по его мнению, допускать ошибку, аналогичную той, с которой справедливо боролись истинные физиологи и которая состоит в том, что изучение живых тел рассматривается, «как следствие и прибавление к изучению тел мертвой природы»[41]. Конт избегает, таким образом, опасности впасть в материализм и ради предосторожности опровергает то, что он называет «мнимыми объяснениями» системы, «которая сводит высшее к низшему»[42].

Уже в первых своих *Opuscules* Конт точно определяет метод социальной физики. Последняя может воспользоваться некоторыми физиологическими данными, так как развитие человеческого рода представляет поразительную аналогию с развитием индивидуума[43]. Но ее естественным и очень богатым содержанием служат непосредственные наблюдения над различными проявлениями социального состояния. Причем почти все социальные состояния могут быть рассматриваемы как «существующие в настоящее время»[44], так как дикие народы воспроизводят наиболее древние из них. *Связь, установленную на основании хронологической последовательности, можно проверить сравнением явлений в различных местах*[45], говорит Конт, и этой замечательной фразой полагает основание описательной социологии в том виде, как ее понимает Спенсер.

Мало того, социальная физика допускает и настоящие «опыты», подобные тем, какими являются для физиолога *патологические случаи*, изменяющие обычный порядок явлений. В истории встречаются периоды, когда преобладали известные политические комбинации, которые «имели тенденцию более или менее задержать развитие цивилизации»[46]. Изучение таких периодов является для социальной физи-

[40] *Cours de Philosophie positive* (T. IV. C. 729).

[41] *Opuscules* (C. 171).

[42] Таким образом, Конт выставил формальное различие между социальными и прочими явлениями с самого начала, а не впоследствии, уже пройдя стадию абсолютного материализма, как иногда утверждают и как, по-видимому, думает г. Равессон (*Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle*. C. 62 и сл.; C. 82).

[43] *Opuscules* (C. 170).

[44] *Ibid* (C. 172).

[45] *Ibid* (C. 173).

[46] *Ibid* (C. 173).

ки эквивалентом опыта. Конт не развил этой мысли. В особенности, он не выяснил того, каким образом, при необходимой последовательности событий возможны известные уклонения, требующие поправок: новое чудо той имманентной целесообразности, от которой ему не удалось избавить свою систему.

Таким образом, *Opuscules* Конта, столь сжатые и глубокомысленные, заключают в себе большую часть тех идей, которые подробнее и полнее, но без существенных изменений, будут изложены на страницах *Курса положительной философии*, слишком часто отличающегося крайним многословием. Мы отыскивали идеи Конта в его *Opuscules*[47] потому, что они, знакомя нас с его теориями, дают нам, кроме того, драгоценное указание на то настроение ума, которое было у автора в начале его деятельности.

Не чисто умозрительная любознательность, как можно было бы подумать сначала, раскрывши *Курс о положительной философии*, а скорее практическое беспокойство было его исходным пунктом. Подобно многим другим писателям, о которых мы уже говорили, Конт констатирует глубокое смятение современного ему общества, состояние «кризиса, анархии», происшедшее вследствие естественного (spontané) разложения ниспровергнутого порядка вещей и несостоятельности новых принципов, с помощью которых пытались установить иной порядок[48]. Подобно этим мыслителям и Конт надеется положить конец этому кризису.

Позитивизм, несмотря на его притязания на беспристрастие и воздержание от метафизики, возник вследствие потребности в новой вере. Зная это, уже не придется особенно удивляться тому, что он привел к фанатизму.

II.

Политика Конта не что иное, как строгое приложение принципов его социальной физики. Так как «общество» есть реальность по преимуществу, то учреждения, созданные для индивидуума, должны исчезнуть. Свобода исследования — краеугольный камень критической доктрины[49]. С этой первоначальной свободой связаны все другие ее ви-

[47] См. в особенности Т. IV (Лекции 46, 48 и 49).

[48] *Opuscules* (С. 60–61).

[49] Мы можем рассматривать всю систему критической доктрины как такую, кото-

ды[50]. Провозгласите ее — они будут существовать, отриньте ее — они исчезнут. Конт отрицает ее. Он говорит о свободе совести в выражениях, которые напоминают выражения Луи-Блана, с тою разницею, что, стоя на исторической точке зрения и желая объяснить все, даже то, что он отвергает, он признает преходящую роль, которую сыграла свобода совести. Но из того, что она была полезна в определенный момент, не следует заключать, что она продолжает быть полезной и теперь или имеет законное право на существование. Нет ничего более ложного, как «превращать этот преходящий факт в вечный и абсолютный догмат». В астрономии, химии и физиологии нет места для свободы совести. «Всякий нашел бы бессмысленным не доверять принципам, установленным в этих науках компетентными людьми»[51]. То же самое должно быть и в политике[52]. Масса никогда не будет в состоянии проверить доказательства, доступные только одним ученым. Она всегда принуждена будет принимать эти доказательства на веру, не вполне понимая их.

Раз свобода исследования исчезла, должны исчезнуть в свою очередь и связанные с ней установления, т. е. верховенство народа и политические организации, вроде английской конституции, а равным образом — идея права.

Верховенство народа — пустое словосочетание. Английская конституция, «своего рода временный компромисс между революционным и ретроградным духом», не выносит пересадки[53]. Что касается права, то Конт говорит о нем, как Бональд. Это — слово, которое должно быть «выброшено из настоящего политического языка, точно так же, как слово *причина* — из настоящего философского языка»[54]. Это — по-

рая сводится к абсолютному и неограниченному догмату свободы личного исследования. *Cours de Phil. pos.* (T. V. C. 448).

50 *Ibid* (T. IV. C. 47).

51 *Opuscules* (C. 68).

52 «Нет общества, раз провозглашается верховенство каждого индивидуального разума». *Opuscules* (C. 68).

53 *Cours de Phil. pos.* (T. IV. C. 109).

54 *Discours préliminaire au Système de Politique positive* (T. I. C. 361). Фулье замечает по этому поводу (*Idée moderne du Droit*. C. 129), что Конт обладал *удивительно тонким чутьем* по отношению ко всякой метафизической идее, отлично скрытой под защитой терминологии морали или социологии, и доказал это чутье, устраняя идею права, после сближения ее с идеей причинности. Но чутье это не было слишком тонко (доказательство — понятие прогресса), а кроме того, Конт лишь повторяет здесь своих предшественников.

нятие «безнравственное и анархическое». В реорганизованном обществе есть место только для обязанностей[55]. Устраняя идею права, Конт устраняет также идею индивидуальности. Попытайтесь овладеть этой идеей — она ускользнет от ваших попыток. Что такое индивидуум? Об этом ничего не известно или, вернее говоря, известно, что реально только одно человечество. Индивидуальный человек — лишь «абстракция»[56]. Люди, скажет Конт впоследствии, когда его пантеистический мистицизм проявится во всей своей силе, суть не «отдельные существа», а «органы великого Существа»[57].

Критика индивидуализма и связанных с ним институтов, критика более полная, чем какая-либо из рассмотренных нами ранее, служит естественным введением ко взглядам Конта на политику и правительство.

Критическую доктрину, изолирующую людей, следует заменить принципом общественности, сближающим их. Этот принцип выставило христианство. Он господствовал в средневековую эпоху, когда мир поистине возродился[58]. В это время «социальное первенство», так долго принадлежавшее политике, перешло к морали[59].

Католические Средние века осуществили «изумительное разделение» двух властей: власти чисто моральной и власти собственно политической[60]. Без сомнения, это был только первый опыт выполнения той задачи, которую впоследствии должна была взять на себя положительная философия. Но путь был отныне открыт[61]. Положительная философия принимает на себя эту задачу; она борется с революционным потоком и вновь связывает традицию человечества в том месте, где по-

[55] «В положительной стадии... идея права исчезает безвозвратно. Каждый имеет обязанности по отношению ко всем; но ни у кого нет права в собственном смысле... Другими словами, ни у кого нет иного права, кроме права исполнять свой долг». *Discours préliminaire au Système de Politique positive* (T. I. C. 361). Ср. *Ibid* (C. 151). «Бурному спору о правах мы противопоставим мирное определение обязанностей».

[56] *Cours de Philosophie positive* (T. VI. C. 590).

[57] *Disc. prélim. au Système de Politique positive* (T. I. C. 363).

[58] Благодаря «в высшей степени социальному духу католицизма». *Cours de Philos. pos.* (T. V. C. 233).

[59] *Ibid* (T. V. C. 301).

[60] Восхваление католических Средних веков см. *Cours de Phil. pos.* (T. V. C. 140, 289). Ср. *Système de Pol. pos.* (T. III. C. 478). См. также *Sommaire appréciation du passé moderne.*

[61] *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 86).

рвали ее Руссо и Гоббс[62], хотевшие восстановить смешание обеих властей. Положительная философия, подражая католицизму, организует распределение компетенций между новой духовной и новой светской властью так, чтобы установилось «естественное и систематическое» соревнование между «философами, свободными от всякого личного честолюбия, и диктаторами, чуждыми всякой духовной тирании»[63].

Эти философы, или «ученые», как Конт называл их первоначально[64], эти «интеллектуальные владыки», как он будет называть их впоследствии[65], пользуясь столь неопределенным термином для того, чтобы под него можно было подвести способности, полученные помимо изучения наук[66], черпают право на управление умами уже в самом своем превосходстве. Они должны быть нашими господами, так как знают больше нас. «Интеллектуальное правительство» уже существует до некоторой степени в науках, где никто не смеет выражать свое мнение, не потрудившись получить образование. Почему же этому не быть в политике, где дело идет «о наиболее важных и деликатных» понятиях[67]?

Духовная власть[68] выработает доктрину, к которой примкнут все образованные люди; так что, ее фактическая власть будет предшествовать юридической[69]. Центром этой доктрины будет универсальная система положительного воспитания, «не только умственного, но также, и главным образом, морального»[70]. В *Opuscules* и *Курсе положительной*

62 Гоббс — «отец революционной философии». *Cours de Phil. pos.* (T. V. C. 499).

63 *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 202).

64 *Opuscules.*

65 *Cours de Phil. pos.* (T. IV. C. 48).

66 Конт первоначально говорит только об ученых, но затем допускает, что носителями духовной власти могут быть «безразлично люди из каких угодно классов общества, чувствующие к тому призвание», и, «по всей вероятности, контингент ученых совсем не будет здесь преобладающим». *Cours de Phil. pos* (T. VI. C. 439).

67 *Cours de Phil. pos.* (T. IV. C. 55).

68 «Всякое подробное рассуждение о свойственных ей формах и ее будущей организации было бы в настоящее время и наивно и недостоверно», пишет он в 1842 году (*Ibid.* T. VI. C. 439). Тем не менее он говорит уже (C. 544) о западном позитивном комитете.

69 См. *Ibid* (T. IV. C. 57–58), прекрасное и поучительное место о необходимости «доверия» между членами всякой ассоциации.

70 Конт и здесь приводит в пример католицизм, которому человечество было обязано в течение Средних веков «первым опытом поистине всеобщего воспитания, которое при всех его несовершенствах, все-таки давало однородный

философии теория духовной власти выражена в границах благоразумной осторожности, но в *Положительной политике* она развита гораздо подробнее. Здесь детально изложена система воспитания, направленная главным образом к развитию альтруизма; система, одинаково обнимающая и раннее детство, и высшие задачи образования[71]. Западный позитивный комитет становится своего рода «постоянным собором новой Церкви»[72]. Так как для организации духовной власти необходима «полная концентрация», то всем будет управлять по собственному усмотрению «западный Первосвященник» при помощи других первосвященников. Конт сожалеет, что глава католической церкви обладает ограниченной властью, и требует для себя власти более обширной. Папа позитивистов должен был быть гораздо более абсолютным, чем был в то время, когда писал Конт, наместник святого Петра[73].

Наряду с подобного рода духовною властью Конт помещает светскую власть, которую, как уже было сказано, он представляет себе в виде диктатуры. К Реставрации, Июльской монархии и Второй республике, вплоть до переворота, Конт относится отрицательно. Он осуждает перенесение во Францию английской конституции, «парламентского застоя»[74], того странного режима, «который сводит власть к простым репрессивным функциям, не давая ей никакого направляющего значения»[75].

Правительство, по его мнению, должно иметь право вмешательства, чтобы предотвращать «коренную рознь» идей, чувств и интересов, которая, правда, вытекает из самого развития человечества, но, не встречая противодействия, может задержать прогресс[76]. Конт требует «энергического преобладания центральной власти»[77]. Он отказывается смотреть на правительство как на «естественного врага, рас-

по существу, хотя и неизбежно различный по степени, запас знаний, общий как для низших, так и для высших между христианами». *Ibid* (T. VI. C. 459).

71 *Syst. de Pol. pos.* (T. IV. Гл. IV. C. 249 и сл.).

72 *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 384).

73 «Папство, всегда стесняемое священной коллегией и часто ответственное перед соборами, никогда не могло получить такой власти, какая будет принадлежать Первосвященнику человеческого рода, вследствие полного осуществления разделения властей». *Syst. de Pol. pos.* (T. IV. C. 257). Ср. *Catéchisme positiviste* (изд. 1891 г. C. 271).

74 *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 125).

75 *Cours de Phil. pos.* (T. VI. C. 324).

76 *Ibid* (T. IV. C. 605).

77 *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 126).

положившегося лагерем среди социальной системы», по отношению к которому общество «постоянно должно держать себя недоверчиво и настороже»[78]. Объем деятельности правительства указан им в *Положительной политике*: на его долю достаются буквально все стороны человеческой жизни, ускользающие из-под ведения духовной власти.

Суждения Конта о событиях своего времени подтверждают его теоретические взгляды.

Как и Сен-Симон, в юности он был поклонником Священного союза. Он провозглашал его «одной из реальных и насущных потребностей эпохи»[79]. Он также всегда старался поставить на вид «лояльность своих политических намерений» и доказать, что его взгляды должны «благоприятствовать усилиям правительств, направленным к восстановлению порядка в Европе»[80]. Будучи поклонником власти во всех ее проявлениях, Конт восхищается ей у деятелей Конвента[81] и ставит революционной диктатуре в заслугу, что она даже в «критических принципах» искала материал для «органической доктрины»[82], пытаясь тем самым достигнуть невозможного. Государственный переворот 1852 года, по мнению Конта, принес большую пользу тем, что заставил Вторую республику перейти в диктатуру, «единственно пригодную для французов»[83]. Этот «неожиданный кризис» кажется ему равносильным совершившемуся в 1848 году освобождению от королевского ига[84]. Следует напомнить еще, что из самодержцев и государственных людей наиболее способными оценить благодеяния положительной политики Конт считал русского царя и великого визиря[85].

[78] *Opuscules* (С. 67).

[79] Письмо от 4 апреля 1825 г. к Д'Эйхталю, цитируемое у Литтре. *Auguste Comte et la Phil. pos.* (С. 157).

[80] *Avertissement au 3-e cahier du catéchisme des Industriels*. Известно, что Конт его автор.

[81] См. *Cours de Phil. pos.* (Т. VI. С. 303 и сл.). Основывая *Общество позитивистов*, Конт хотел придать ему характер клуба якобинцев. Littre, *op. cit.* (С. 583 и сл.).

[82] *Cours de Phil. pos.* (Т. VI. С. 284–285).

[83] *Syst. de Pol. pos.* (Т. II. Предисловие. С. XIV). Ср. *Catéchisme positiviste* (изд. 1891 г. С. 9).

[84] *Syst. de Pol. pos.* (Т. II. Предисловие. С. XV). Литтре, который не может простить своему учителю его поведения в это время, говорит нам (*Conservation, Révolution, Positivisme*. С. 15), что Конт желал изложить свои взгляды Луи-Наполеону Бонапарту.

[85] См. *La lettre au Tsar* (*Syst. de Pol. pos.* Т. III. Предисловие) и *La lettre au Grand Vizir* (*Ibid.* Предисловие). Ср. *Ibid* (Т. IV. Предисловие) — объяснения по поводу «русского инцидента».

Правда, рисуя свою политику благоприятной для поддержания порядка, он рисует ее в то же время благоприятной и для прогресса[86]. Если бы он искал себе единомышленников между приверженцами теологической политики или революционной метафизики, они показались бы ему еще более способными стать на его точку зрения, несмотря на совершенные ими важные ошибки. Кроме того, не дорожа свободой совести, он все-таки признает свободу мнений, при соблюдении известных условий[87],—например, свободу печати, за исключением периодической[88], и свободу обучения тому, что он считает истинным[89].

Понимаемая таким образом, свобода очень напоминает ту свободу, которую другая школа, во многом родственная школе Конта, называет «свободой добра». Понятно, что Ст. Милль мог высказать о политике Конта следующее суждение: «Это—наиболее разработанная система духовного и светского деспотизма, когда-либо созданная человеческим умом, за исключением разве Игнатия Лойолы»[90].

III.

Будучи приверженцем концентрации власти в политике, Конт требует вмешательства государства и в экономический строй.

Он упрекает систему Адама Смита в том, что она допускает «лишь ту степень порядка, которая устанавливается сама собой» и что она является лишь «своего рода торжественным отступлением мнимой науки» перед возможными затруднениями[91]. Уже в своих первых сочинениях он с сожалением указывает на характер отношений, установившихся под влиянием экономических теорий между рабочими и хозяевами, на антагонизм, существующий между земледельцами, фабрикантами, коммерсантами и банкирами[92]. Он держится того мнения, что в эти

[86] «Ни революционная анархия... ни ретроградная тирания». *Cours de Phil. pos.* (T. IV. C. 183).

[87] *Syst. de Pol. pos.* (T. IV. C. 384).

[88] Конт смотрит на свободу печати так же, как на свободу совести. Он называет ее «анархическим учреждением, созданным бессилием теологии». *Syst. de Pol. pos.* (T. IV. C. 382). Известно, что он предлагал заменить периодическую печать афишами, «изредка восполняемыми небольшими статьями» (*Ibid*. C. 383).

[89] *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 182).

[90] Stuart Mill. *Autobiography*. C. 213. London, 1874.

[91] *Cours de Phil. pos.* (T. IV. C. 277).

[92] *Opuscules* (C. 280–281).

отношения должно вмешаться при участии правительства нравственное руководящее начало, которое будет делом духовной власти. Надеяться на то, говорит он, что учение экономистов о конечной гармонии, по-видимому, самых непримиримых интересов будет в состоянии когда-либо «дисциплинировать их»[93], значит слишком полагаться на могущество доказательств. Кроме того, разве человек всегда руководствуется расчетом и разве он всегда способен вычислять правильно? Если правительство останется в стороне и никакое руководящее нравственное правило не будет стоять над промышленностью, то новый политический строй будет выгодно отличаться от старого только тем, что заменит «завоевание монополией и деспотизм, опирающийся на право сильного, деспотизмом, опирающимся на право более богатого»[94].

Этими аргументами уже много раз еще до Конта пользовались против экономистов, но у него есть и более оригинальные. В политической экономии, формулированной учениками Смита, он отмечает следы метафизики. Относясь с некоторой снисходительностью к самому главе школы и в особенности отдавая справедливость многим из его отдельных взглядов[95], он тем не менее обвиняет «мнимую науку», отцом которой был Смит, в том, что ее «бесплодные словопрения» по поводу ценности, полезности и проч. похожи на средневековые схоластические споры[96]. Кроме того, разве с исторической точки зрения политическая экономия не является частью критической системы[97]? Одного этого было бы достаточно, чтобы сделать ее подозрительной в глазах Конта.

Критика политической экономии, признание за властью права вмешиваться в отношения между рабочими и хозяевами, а также во взаимные отношения различных отраслей промышленности — таковы главные социальные взгляды Конта. Нужно отметить также его стремление проповедывать и осуществить союз «пролетариев и философов»[98]. Тот же самый мыслитель, который отвергает верховенство народа, требует теперь «народного одобрения»[99] для духовной власти, которую он намеревается установить. Зато духовная власть будет

[93] *Ibid* (С. 281).

[94] *Opuscules* (С. 282).

[95] Он хвалит «его блестящий анализ разделения труда, основной роли денежных знаков, общей деятельности банков». *Cours de Philos. pos* (Т. IV. С. 267).

[96] *Ibid* (Т. VI. С. 270).

[97] «Подобно всем другим частям этой философии, она по-своему тоже систематизирует анархию». *Ibid* (Т. IV. С. 274). Ср. *Ibid* (Т. V. С. 331 и след.).

[98] *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (Т. I. С. 129).

[99] *Cours de Phil. pos.* (Т. VI. С. 513).

считать своей первой обязанностью «направлять все социальное существование к общему благу», т. е., объясняет он, ко благу «пролетариата», который, будучи наиболее многочисленным и наименее обеспеченным, имеет наибольшее право на заботу о себе[100].

Сказанное нами не раз могло подать повод к заключению, что Конт примыкает к социализму. Между тем он весьма тщательно отделяет себя от коммунистических учений. Опыт, говорит он, привел пролетариев «к сознанию, что собственность для них важнее власти как таковой»[101]. Коммунизм, по-видимому, дает решение данного вопроса. Но это решение и «недостаточно и разрушительно». Один позитивизм в состоянии разрешить социальную проблему без потрясений, так как он кладет в основу «социальную природу собственности»[102].

Конт дал следующую прекрасную и выразительную формулу: собственность есть «*необходимая социальная функция*, предназначенная для образования и руководства капиталами, посредством которых каждое поколение подготовляет работу для последующего»[103]. Таким образом, он превращает собственника в должностное лицо, *ответственное перед обществом*. Но далее идти он отказывается. Здесь прекращается, говорит он, «всякое реальное согласие между здравыми социологическими теориями и произвольными вожделениями народной мудрости».

Будучи сам человеком с могучей индивидуальностью, он не мог допустить абсолютного подавления всякой индивидуальности, о чем мечтает коммунизм[104]. При таких условиях жизнь стала бы невыносимой; каждому было бы слишком тяжело нести на своих плечах «опеку индифферентного общества»[105]. Конт не может также признать ни естественного равенства умов, «этого невероятного заблуждения революционной философии»[106], ни уничтожения всякой иерархии, т. е. отрицания высших способностей и замены их «инертной и безответственной коллективностью»[107]. Он не может, наконец, допустить уничтожения права наследования, так как это кажется ему свое-

100 *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 136).

101 *Ibid* (T. I. C. 152).

102 *Ibid* (T. I. C. 154).

103 *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 156).

104 *Ibid* (T. I. C. 158).

105 *Ibid* (T. I. C. 159).

106 *Cours de Phil. pos.* (T. V. C. 522).

107 «Нет армии без офицеров и без солдат — эта простая истина одинаково приложима как к военному строю, так и к промышленному». *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 159).

го рода преступным покушением на «историческую преемственность», это основное условие жизни обществ. Разве наследование не является «естественным способом, посредством которого каждое поколение передает последующему уже выполненные работы и средства для их усовершенствования»[108]? Наследование существует не в интересах отдельного лица, а в интересах всего общества. Конт защищает также против сен-симонистов — вся эта критика направлена против них — брак и семью[109].

Раз Конт является защитником семьи, права наследования, социальной иерархии и в очень значительной степени индивидуальной собственности, то в чем же состоит так называемый социализм Конта? Его социализм состоит прежде всего в симпатии к пролетариям, а затем в убеждении, что путем воспитания можно достигнуть нравственного обновления[110]. Именно воспитание должно, например, внушать собственнику понимание обязанностей, связанных с его деятельностью[111]. По мнению Конта, главнейшее превосходство позитивизма над социализмом состоит в том, что позитивизм пользуется нравственными средствами и наукой. Социализм же, пользуясь старыми эмпирическими средствами, всегда желает «попытаться произвести материальную реорганизацию независимо от духовной, т. е. построить общественное здание без интеллектуальных и моральных основ»[112]. Так сам собою замыкается круг мысли Конта. Можно сказать, что он кончает тем же, чем начал: утверждением, что всякой реформе учреждений должна предшествовать выработка новых теоретических принципов и провозглашение права науки руководить практической жизнью.

IV.

Каковы источники мысли Конта и ее сродство с другими формами реакции против индивидуализма? Что связывает позитивизм с движением идей, историю которых я изложил? Предшествующие страницы,

108 *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (Т. I. С. 160). Ср. другое место, где право наследования защищается с точки зрения «благородства чувств». *Ibid* (Т. I. С. 164).

109 *Cours de Phil. pos.* (Т. IV. С. 131).

110 «Самая природа зла ясно указывает, что средство против него должно быть преимущественно моральным». *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (Т. I. С. 162).

111 *Ibid* (Т. I. С. 163).

112 *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (Т. I. С. 169, резюме различий между позитивизмом и социализмом).

естественно, возбуждают этот вопрос — я надеюсь, что они способствуют также и его разъяснению.

Влияние Сен-Симона бросается в глаза прежде всего. Читатели, вероятно, уже заметили у Конта много черт его доктрины и даже большое число выражений, заимствованных из его словаря. Литтре старается, насколько возможно, умалить долю влияния Сен-Симона на развитие идей Конта, и ему легко удается доказать, что «положительная культура и правильное научное воспитание» создали из Конта мыслителя гораздо более значительного, чем его учитель[113]. Он без большого труда доказывает также, что иное дело пустить в оборот изолированные, отрывочные взгляды, как это сделал Сен-Симон; иное — связать идеи в стройную и могучую систему, как это сделал Конт; что иное дело гоняться «за блуждающими огнями», в чем состояло обычное занятие Сен-Симона; иное — создать такое произведение, как *Курс положительной философии*. Со всем этим можно согласиться, и тем не менее остается несомненным, что Конт рассматривал политические и социальные вопросы под углом зрения Сен-Симона и что точка отправления у обоих мыслителей одна и та же.

Автор *Плана научных работ, необходимых для реорганизации общества*, руководился тем же побуждением и искал удовлетворения той же потребности сердца, как и автор *Писем Женевского обитателя*. Конт, как уже было указано нами, также страдал от моральной и интеллектуальной «анархии» своего времени, явившейся результатом критических учений XVIII века и причиной того, что он назовет впоследствии «западной болезнью»[114], т. е. постоянного возмущения индивидуума против вида. Он также хотел уничтожить «недисциплинированную гордость», проникшую в души вместе с принципами французской революции[115]; положить конец «неустойчивому и противоречивому состоянию» умов[116]; придать, наконец, равновесие «жалкому и неустойчивому строю нашей социальной жизни»[117] и — заметьте это выражение — установить «для всех здравых умов» возможность «действительного и постоянного общения»[118].

Не все мистические мечты *Положительной политики* представляют собою результат упадка мысли Конта, как склонен был думать и в чем

[113] *Auguste Comte et la Philos. pos.* (С. 73 и сл.).

[114] *Syst. de Pol. pos.* (Т. IV. С. 368).

[115] *Cours de Phil. pos.* (Т. IV. С. 170).

[116] *Ibid* (Т. IV. С. 8).

[117] *Ibid* (Т. IV. С. 87).

[118] *Ibid* (Т. IV. Предисловие. С. 9).

хотел бы убедить нас Литтре. Мы уже видели, что у Конта рано явилось желание облагодетельствовать человеческую душу, дав ей религию, под которой он понимал, как это видно из его *Катехизиса*, «состояние полного единства», являющееся одновременно и «нашим счастьем и нашей заслугой»[119]. По справедливому замечанию Стюарта Милля, эта страсть к единству, а в особенности эта склонность считать аксиомой, «что совершенство заключается в единстве», создают величайшие затруднения[120]. В самом деле, Конт ничуть не доказал, что человек в здравом уме (говоря его собственным языком) не может усомниться в этой мнимой аксиоме. Кроме того, еще вопрос, можно ли найти потерянное единство, если даже признать это желательным. Конт не старается опровергнуть указанное возражение. В этом нет ничего удивительного, если вспомнить, какое влияние оказал на него Жозеф де Местр.

Конт называет однажды Кондорсе своим «духовным отцом»[121]. Это название он с таким же правом мог бы применить и к Жозефу де Местру. Правда, Кондорсе — который, впрочем, по мнению Конта, ошибался во многих отношениях[122], в том, например, что созидал социальную науку по типу наук математических, что в своих органических взглядах не был свободен от критического направления, что осуждал прошлое вместо изучения его; или в том, что вследствие недостатка метода брал за начало каждого из различаемых им в истории цивилизации периодов наудачу какое-нибудь «промышленное, научное или политическое событие», рискуя, таким образом, навсегда остаться в кругу «историков-литераторов», — правда, говорю я, Кондорсе обогатил его двумя драгоценными идеями: идеей «исторической последовательности» и идеей «прогресса», которые в социологии Конта играют руководящую роль, но и влияние Жозефа де Местра было не менее значительно.

В глазах Конта де Местр является не только «самым выдающимся мыслителем современной католической школы»[123], той бессмертной, «слишком мало оцененной» школы, которая «систематически дискре-

119 *Catéchisme positiviste.*

120 Stuart Mill. *A. Comte and Positivism* (С. 141. London, 1866).

121 *Syst. de Pol. pos.* Т. III. Предисловие (С. XV). Вообще, он называет его «мой славный предшественник». См. *Cours de Phil. pos.* (Т. V. С. 178–298); *Catéchisme positiviste* (изд. 1891 г. С. 5) и т. д.

122 *Opuscules* (С. 144, 150, 157).

123 *Cours de Phil. pos.* (Т. IV. С. 25). Ср. Письмо к д'Эйхталю, цитир. у Литтре. *A. Comte et la Philosophie pos.* (С. 147).

дитировала негативизм» и снова возбудила в людях «потребность в религии»[124]. Заслуга де Местра не только в том, что он «с удивительной силой и ясностью» раскрыл сущность политики Средних веков[125] и провозгласил принцип «папской непогрешимости»[126]; он сделал гораздо более: открыл Конту одно из основных условий всякого истинно философского исследования, предназначенного удовлетворять насущную потребность человеческого духа. Он заставил его понять, что, «желая быть последовательным в своих сожалениях по поводу упадка старой интеллектуальной и социальной системы, необходимо было смело обратиться к тем древним временам, когда *вследствие всеобщего подчинения наших воззрений сверхъестественной философии существовало единство человеческого духа*»[127]. Отсюда Конт заключил, что для восстановления этого «единства» нужно с не меньшей смелостью подчинить все наши познания *естественной* философии, т. е. его собственной. Таким образом, он транспонировал в другом тоне любимую тему Ж. де Местра. Кроме того, не выясняет ли он сам характер позитивизма указанием на то, что в нем примиряются и комбинируются два противоположных влияния: «одно революционное, другое — ретроградное, идущие от Кондорсе и де Местра»[128]?

Следует, по моему мнению, подчеркивать влияние Ж. де Местра, но не следует слишком преувеличивать его. Оно объясняет самый план Конта, его честолюбивую и смелую попытку создать «универсальную доктрину», разрешающую все трудности, с которыми боролась современная ему мысль. Но, как мы уже указывали, дух этой доктрины прогрессивный. Конт ищет «единства» не в простом возвращении к прошлому. «Действительно, оставив однажды какую-нибудь теорию, человеческий ум никогда к ней не возвращается»[129]. Поэтому место, которое де Местр отводит чуду, в системе Конта занимает положительная наука и обращает всю его философию в сторону будущего[130]. Бо-

124 *Syst. de Pol. pos.* (T. III. C. 605).

125 *Cours de Phil. pos.* (T. IV. C. 180, примечание).

126 *Ibid* (T. V. C. 250).

127 *Opuscules* (C. 204).

128 *Syst. de Pol. pos.* (T. III. C. 615). Ср. *Catéchisme positiviste*. Предисловие (C. 5) и *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (T. I. C. 64). Этим объясняется любовь учеников Конта к де Местру. В *Exposition de la Philosophie positive* Blignieres'a эпиграфом служат две фразы Ж. де Местра. Pierre Laffitte прочел (11 июня 1892 г.) лекцию о *войне*, и эта лекция, судя по отчетам, была, по-видимому, главным образом парафразой знаменитой беседы из *Soirées de St.-Pétersbourg*.

129 *Opuscules* (C. 192).

130 По крайней мере, до того фазиса его мысли, когда он провозгласит превосход-

лее чем кто-либо из его предшественников или современников Конт верит в социальную роль науки. «Знать для того, чтобы предвидеть и идти к лучшему» — положение, которым он охотно пользуется и которое было унаследовано им по прямой линии от XVIII века. Отсюда же является у него желание все объяснить, чрезмерная уверенность в важности предлагаемых им объяснений. Он приближается иногда к теократам, но все-таки остается далеко от них: у него совершенно отсутствует убеждение в полной таинственности всего существующего, убеждение, которое очень сильно у теократов.

Сен-Симоном, Кондорсе и де Местром еще не ограничивается все духовное родство Конта. Остается идея, занимающая крайне важное место в положительной политике и не выраженная вполне ясно ни у Сен-Симона, ни у де Местра, ни даже у Кондорсе, — идея развития и, говоря языком Конта, «эволюции»[131] социальных учреждений, эволюции, которая совершается непрерывно, без потрясений и без остановок, проходя сложные и разнообразные фазисы и отражая в каждом из этих фазисов данное состояние цивилизации.

Я не утверждаю, что Конт не был бы в состоянии открыть эту идею самостоятельно, но он, несомненно, встретил ее впервые у Монтескье. Конт превосходно различает сильную и слабую стороны Монтескье: сильную, т. е. идею о естественных связях, о «законах», управляющих всеми явлениями, не исключая и явлений политических и социальных, о законах, естественных связях, благодаря которым можно рассматривать политику «как науку о фактах, а не о догматах»[132]; слабую, т. е. чрезмерное значение, приписанное им второстепенному факту — форме правления; а также несоответствие между его вполне философской точкой отправления и конечным выводом, чистой апологией английской конституции[133].

Но не один Монтескье внушил Конту идею эволюции социальных явлений. Конт знал и Гегеля[134], и работы немецкой исторической школы, в частности работы Савиньи. Он даже похвалил раз эту школу юристов, так как она «смотрит на законодательство как на необ-

ство искусства над наукой и будет гордиться тем, что «променял карьеру Аристотеля на карьеру Св. Павла». *Catéchisme positiviste*. Предисловие (С. 15).

131 Он говорит о своей «основной теории *эволюции*... отныне доказанной так хорошо, как не всякий другой основной закон естественной философии». *Cours de Phil. pos.* (Т. VI. С. 434). Ср. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (Т. I. С. 50).

132 *Opuscules* (С. 139).

133 *Cours de Phil. pos.* (Т. IV. С. 247).

134 См. у Литтре. *Aug. Comte et la Phil. pos.*

ходимый результат известного состояния цивилизации»[135]. Правда, одобряя Савиньи и других юристов, проникнутых историческим духом, за то, что они так хорошо поняли жизнь учреждений, Конт упрекает их за склонность к фатализму и оптимизму[136], хотя этот упрек странно слышать от него. Такая тенденция существует, но не сказывается ли она в позитивизме более чем где-либо?

Впрочем, Конт лучше Савиньи, а в особенности лучше Монтескье, понял капитальную и безусловную важность исторической точки зрения. XIX век характеризуется «всеобщим преобладанием истории». Конт прибавляет, что «главенство исторической точки зрения» является одновременно «основным принципом и общим результатом» позитивизма[137]. Взгляд глубокий и правильный. Позитивизм является самым могучим из тех голосов, которыми наш век неутомимо возглашал: все существующее должно было существовать и не могло быть иным, чем оно есть.

Исторический дух придает положительной политике самые привлекательные и в то же время самые опасные особенности.

Самые привлекательные, потому что он учит считаться с самостоятельным развитием вида и с солидарностью поколений. Действительно, если настоящее вытекает из прошлого и подготовляет собою будущее, то необходимо отвергнуть мнение, которое без достаточных оснований принимали и исповедывали в XVIII веке, именно, что в любой момент может явиться вдохновенный законодатель и с помощью нескольких формул изменить лицо земли[138]. Таким образом, дан был тормоз революционной тенденции, и исчезла химера постоянно изменяющихся законодательств. Солидарность поколений: исторический дух восстановляет «непрерывность жизни человеческого рода»[139]. Католицизм допустил коренную ошибку тем, что проклял древность; протестантизм допустил другую, осудив Средние века. Позитивизм превосходит и католицизм, и протестантизм, так как он ничего не осуждает и не проклинает.

Опасность заключается в следующем: раз учреждения всегда обусловлены общим состоянием цивилизации, то каждое из них закон-

[135] *Opuscules* (С. 208). Эта связь не ускользнула от Эспинаса. *Histoire des doctrines économiques* (С. 314).

[136] *Cours de Phil. pos.* (Т. IV. С. 284–285).

[137] *Syst. de Pol. pos.* (Т. III. С. 1).

[138] Против теории законодательства Руссо см. *Opuscules* (С. 108–109). Ср. *Cours de Phil. pos.* (Т. IV. С. 237).

[139] *Syst. de Pol. pos.* (Т. III. С. 2).

но в свое время. Теологический фазис принес «свою долю пользы»[140], как и метафизический[141]. В свое время Средние века были «верхом политической мудрости человечества»[142]. Даже рабство было свойственно известному социальному состоянию. Нельзя отрицать, что такое понимание вещей дает урок беспристрастия; но предполагаемая им терпимость ко всему ведет к абсолютному моральному индифферентизму. Конечно, позитивизм обладает своей собственной моралью, не лишенной благородства; но, оставляя здесь в стороне вопрос о том, чем может быть позитивная мораль для частного поведения, мы видим все же, что она не способна квалифицировать явления политические. Единственный критерий, который она допускает и которым пользуется Конт для установления различия между прогрессивной тиранией Конвента и ретроградной тиранией Империи, крайне неудобен на практике. Как различить политические акты, идущие *в прогрессивном направлении*, от тех, которые идут в регрессивном, если они еще не совершились? Не является ли необходимым проверять подобного рода суждения? И даже предполагая, что эти суждения всегда будут правильны, не слишком ли уж далеко заходит Конт, оправдывая все-таки одну форму тирании, тиранию с честными намерениями и прогрессивным направлением?

140 *Cours de Phil. pos.* (T. IV. C. 672 и сл.).

141 *Ibid* (T. IV. C. 705 и сл.).

142 *Ibid* (T. V. C. 231).

ГЛАВА ВТОРАЯ

СОВРЕМЕННАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Социология, которая, по мысли ее основателя, была историей цивилизации, после него породила так называемую «естественную историю обществ» и «положительную науку о нравственности».

Естественная история обществ ставит своей задачей проследить как можно далее аналогии, существующие между живыми организмами и обществами всякого рода, а также между человеческими обществами и обществами животных. Положительная наука о нравственности, признавая за пределами органического царства *царство социальное*, ставит своей задачей показать, что большое число фактов, приписывавшихся до сих пор индивидуальной деятельности, объясняется деятельностью социальной и на этой основе пытается построить новую мораль и новую политику.

I.

Уподобление общества живому организму, проведенное у Конта не вполне, завоевывает себе место в науке благодаря работам Кетле[143]. Конт протестует против сделанного этим писателем употребления термина «социальная физика» и упрекает его в том, что он озаглавил так сочинение, «где всего больше говорится о статистике»[144]. Действительно, книга Кетле не оправдывает своего заглавия или, точнее, своего подзаглавия[145]. В ней мало общих взглядов и много цифр; но эти цифры не лишены интереса и значения, так как они устанавливают регулярность некоторых социальных явлений, как-то: рожде-

143 *Sur l'Homme et le développement de ses facultés* (1835); *Du Système sociale et des lois qui la régissent* (1848).

144 *Cours de Phil. pos.* (T. IV. C. 7, примечание).

145 Полное заглавие таково: *Sur l'Homme et le développement de ses facultés, ou Essai de phisique sociale.*

ний, браков, смертей, самоубийств за определенный период времени жизни известного народа и, таким образом, сильнее обнаруживают детерминизм, управляющий этими явлениями, а вместе с тем делают рельефнее идею социологического закона. Статистические выводы Кетле дают равным образом основание для тех индукций и предсказаний, которыми основатель социологии гордился как одним из благодеяний этой науки. Литтре справедливее своего учителя и признает заслуги, оказанные социальной науке этими первыми статистическими изысканиями[146].

Кетле способствовал, с другой стороны, дискредитированию индивидуализма, суживая до крайности вмешательство свободы в человеческие поступки[147]; высказывая относительно пределов индивидуальной ответственности, которую он заменяет ответственностью социальной среды, взгляды, напоминающие Оуэна[148]; устанавливая, наконец, в свою очередь, после стольких предшественников, что абсолютной индивидуальности не существует[149]. Можно прибавить, что самая гипотеза *среднего человека*[150], на которую опираются статистические выводы Кетле, в высшей степени антииндивидуалистична. Но важнее всего то, что он придал большую определенность идее социального организма.

Нация — Кетле занимается только ей одной, так как только она, по его мнению, образует «социальное тело» и только в ней, как в «естественном целом», явления поддаются измерению[151], — нация — живое существо, у которого «юность, зрелость и дряхлость обрисовываются так же ясно, как и у других живых существ». Это существо «рождается, развивается, проходит различные фазисы, наблюдаемые у прочих организмов, и, подобно им, платит свою дань смерти»[152]. Заметьте: Кетле говорит о нации, а не просто об обществе, и от этого ограничения его формула становится еще выразительнее.

146 *De la Philosophie positive* (С. 18–23). Кетле не назван здесь, но, очевидно, речь идет о нем.

147 См. Fonsegrives. *Essai sur le libre arbitre* (С. 323).

148 «Само общество подготовляет преступление, и преступник является только орудием исполнения». *Sur l'Homme*, etc. (Т. II. С. 325). Ср. *Ibid* (Т. I. С. 10).

149 «Можно сказать, что состояния абсолютной индивидуальности на самом деле не существует, а если и существует, то как аномалия». *Du Systéme sociale et des lois qui la régissent* (С. 297).

150 *Sur l'Homme* (Т. I. С. 4 и 5; С. 29–31).

151 *Du Systéme sociale* (Предисловие. С. XII–XIII).

152 *Ibid* (С. 144).

Впрочем, Кетле не делает из этой формулы тех выводов, какие попытались сделать из нее впоследствии. Он постольку же моралист, поскольку и статистик — моралист, цитирующий Паскаля и из всех основателей естественной истории обществ хуже всех видевший, куда ведет путь, по которому он пошел.

Герберт Спенсер, подобно Конту, гордится тем, что он мало читал. Он знаком, однако, с работами Кетле[153] и знает сочинения Конта настолько, чтобы постараться выяснить, что его ни в каком случае нельзя считать учеником Конта, хотя иногда он и сходится во мнениях с автором *Курса положительной философии*[154]. Но из того, что Спенсер находился преимущественно под другими влияниями (он ставит на первом месте Кольриджа, открывшего ему все значение идеи «жизни», и Ван-Бера, который научил его, что органическое развитие состоит в переходе от состояния однородности к состоянию разнородности), не следует, что человек, читавший *Opuscules* Конта, мог бы считать *Основы социологии* действительно оригинальным произведением. Все руководящие идеи и даже самый метод Спенсера имеются в этих *Opuscules*. Конт начертил план, а Спенсер его выполнил.

Во многом, однако, Спенсер пошел далее Конта. Он превзошел его, во-первых, тем, что в основу принципа развития положил прогрессивную дифференциацию. Благодаря этому принципу, вместо чисто психологической и моральной критики индивидуализма, какую мы находим у Конта, Спенсер выставляет теорию сознания, существенным признаком и raison d'être которой служит уже множественность, а не единство. Затем из общей философии Спенсера почти исчезает столь дорогая Конту идея прерывности различных порядков явлений, а следовательно, и наук. Спенсер склонен допустить непрерывность науки, так как он склонен допустить тождество природы явлений, по крайней мере, постольку, поскольку они познаваемы. Логика его системы требовала бы, по этим двум основаниям, чтобы он *безусловно* слил социологию с биологией. Однако он колеблется и, наконец, решается сказать: «Человек является одновременно и конечной проблемой биологии и начальным фактором социологии»[155], давая, таким образом, понять, что при всей близости этих двух наук между ними нет полного слияния.

153 *Social Statics*. Гл. XXX. С. 454. (Изд. стереотипное).

154 См. статью *Почему я разошелся с О. Контом* в приложении к *Классификации наук*. Ср. *The Study of Sociology*. С. 328 и сл. London, 1874.

155 *The Study of Sociology*. С. 336.

Спенсер, как я пытался это доказать в другом месте[156], держится такой политической и социальной философии, которая принуждает его делать чудеса осторожности и ловкости, чтобы сохранить за своей системой хотя бы видимость логической устойчивости. Действительно, его политическая и социальная философия упорно индивидуалистична и враждебна вмешательству государства. Она всегда была такой; с течением времени она все более и более принимала такой характер, и в различных сочинениях Спенсера, от *Социальной статики* (1850) до *Справедливости* (1891), можно проследить постепенное сокращение области государства в пользу индивидуума.

Индивидуализм Спенсера, как я опять-таки пытался доказать[157], постепенно приводит его даже к построению целой системы, подобной, в сущности, mutatis mutandis, системе философов XVIII века. Против ожидания, мы встречаем у него гипотезы оптимизма и прогресса и теорию естественного права. Спенсер не ограничивается реставрацией этих излюбленных теорий XVIII века: он вновь соединяет их друг с другом так, как они соединялись в умах людей того времени. Подобно последним, он допускает, что вера в прогресс ведет к оптимизму, а оптимизм влечет за собой признание естественного права; и он видит в естественном праве лучшее орудие эмансипации. Что же удивительного после этого, если он употребляет чрезвычайные усилия, дабы не впасть в слишком явное противоречие с самим собою и установить между своей социологией и своими политико-социальными теориями возможность, я не говорю, согласия, но хотя бы отсутствия разногласия? Последнего он думает достичь, избегая признания абсолютного тождества социологии и биологии и абсолютного сходства обществ с организмами, хотя постоянно готов признать и то и другое и хотя строгая логика должна была бы заставить его это сделать.

Он начинает с утверждения, что между обществом и живым организмом существует больше, чем простая аналогия. «В данном случае метафоры,—а под ними Спенсер разумеет такие выражения, как: политическое тело, социальное тело,—означают больше, чем метафоры в обыкновенном смысле слова»[158]. Поэтому в *Основах социологии* мы встречаем целый ряд таких заглавий: «рост, структура, функции, органы социального тела; аппараты—производящий, распределяющий, регулирующий». Значит ли это, что Спенсер отказывается от огово-

156 *La Philosophie politique de Herbert Spencer,* в отчетах Академии моральных и политических наук (1892 г. С. 215–254).

157 *La Philosophie politique de Herbert Spencer.*

158 *The Study of Sociology* (С. 330).

рок и ограничений и проводит свою мысль до конца? Нет, потому что, допустив такую неосторожность, он очутился бы в противоречии с теми выводами, к которым приводит строгое понимание идеи социального организма; а этих выводов он тем более не мог не знать, что критики позаботились указать ему на них. Гексли, например, в журнальной статье, которую часто цитируют[159], критически разобрал употребленную Спенсером биологическую терминологию и выражаемые ею идеи. Он ясно показал, что политическое тело при тождественности с живым существом должно было бы повиноваться железной власти; что в человеческом теле малейший акт возмущения против власти деспота (мозга) влечет паралич или смерть; что так и должно быть, ибо иначе, если бы каждая клеточка жила своей особой жизнью, целое распалось бы и жизнь прекратилась.

Припертый, таким образом, к стене, Спенсер защищается, но плохо, ограничиваясь ссылкой на то, что он никогда не стоял за «административный нигилизм», о котором говорит его противник. Может быть, но разве это ответ на основной пункт аргументации Гексли, именно, что отождествление живого организма и организма социального ведет к политике чрезмерного расширения права государства по отношению к индивидууму? И Спенсер принужден заявить, что он, в сущности, никогда не отождествлял социального организма с живым и даже не думал об этом[160]. Между ними слишком много различий. Социальный организм представляет из себя дискретное целое, живой — конкретное; первый асимметричен, второй симметричен. Но главная разница в том, что социальный организм не имеет единого сенсориума. В индивидууме сознание сосредоточивается в одном пункте; в обществе «все отдельные единицы обладают способностью к наслаждению и страданию приблизительно в равной степени»[161]. Из отсутствия единого сенсориума следует, что «благосостояние агрегата, взятое отдельно от благосостояния составляющих его единиц, не является искомой целью». Общество существует на пользу своих членов, «но члены общества существуют не для него».

Такова попытка Спенсера согласить свою социологию с теорией отрицания государства. Но какой ценой она достигается? Недавно еще ме-

159 Эта статья помещена у Гексли в томе, озаглавленном *Natural Sciences and Education*. Ср. новую статью в *Nineteenth Century*, май, 1890.

160 Спенсер определенно говорит в *Principles of Sociology* (Т. I. С. 580, примеч. London, 1903), что предлагаемые им ответы имеют в виду критику, которая была направлена против него.

161 *Principles of Sociology* (Т. I. С. 449).

тафора социального организма была «более чем метафорой». Теперь она является только «с трудом допустимой аналогией», «мнимой аналогией», которая могла служить «лесами» для постройки, но имела совершенно временный характер, и о ней нечего больше беспокоиться[162].

Если бы вместо того, чтобы рассматривать здесь теории Спенсера как эпизод в развитии естественной истории обществ, мы стали изучать их ради них самих, тогда нужно было бы взять на себя труд показать, что социологические «индукции», скрывающиеся за этими лесами, далеко не так прочны, как это думает автор. Тогда пришлось бы указать у него на роль априоризма в воспроизведении социального прошлого[163] и на непрочность гипотез, касающихся будущего, непрочность, доказанную тем, что некоторые взгляды Спенсера, имеющие за собой лишь двадцать пять, тридцать и даже менее лет давности, были жестоко опровергнуты опытом. Не возвестил ли он некогда близость царства вечного мира? Вынужденный признать, что события 1870 года способствовали «возвращению к милитаризму», он ограничивается простым констатированием факта, не объясняя его. Позднее он предсказывал исчезновение социализма[164], тенденцию к уничтожению экономической автономии[165], упадок веры в правительство[166]. Противоречия между его предсказаниями и действительностью с каждым днем становятся яснее. И вот возникает вопрос: если теория социального организма является только лесами и если, кроме того, эти леса служили для постройки крайне непрочного здания, то стоило ли их ставить с такими большими издержками?

Хотя Спенсер дал известный импульс естественной истории обществ, но он не постарался — и не без причины — глубже обосновать ее, а также воспользоваться ей для выводов. Чтобы узнать, какие приложения допускает эта новая наука, нам следует обратиться к другим.

162 «Оставим теперь эту мнимую аналогию между социальной и индивидуальной организацией. Я пользовался этими, с трудом допустимыми, аналогиями, но только как лесами, которые мне были полезны при постройке стройного здания социологических индукций. Разрушим леса, тогда индукции будут держаться сами собой». *Principles of Sociology* (Т. I. С. 580).

163 Самый язык Спенсера характерен: *Нужно допустить, что... Спросим себя, что должно произойти... Эти зачатки структуры, которые, по нашему априорному предположению, образовались самопроизвольно* ... Все это на одной странице. *Ibid* (Т. II. С. 312. London, 1897).

164 *Principles of Sociology* (Т. II. С. 610).

165 *Ibid* (Т. II. С. 614).

166 *Ibid* (Т. II. С. 633).

Конт понял, что может извлечь социология из изучения обществ животных. Впрочем, и до него интерес к такого рода изысканиям заметен у Фергюсона. Спенсер в свою очередь рекомендует такие изыскания[167]. Во Франции они вызвали появление серьезной работы.

«Общества животных», о которых говорит Эспинас[168] — это не развитые уже общества, как, например, общества муравьев или пчел, а «всякого рода системы простых органических элементов»[169]. Так как сам индивидуум представляет собою не что иное, как систему простых органических элементов, и так как сознание есть не что иное, как «сплошная коалиция», то первым, самым элементарным обществом для изучения будет индивидуум, и притом наиболее низко стоящий в органическом ряде[170]. Каким образом из такой формы общества посредством неприметных переходов получается стадо, наиболее сложная форма, наблюдаемая у животных, — это в книге Эспинаса разъясняется очень подробно, причем доказательства отличаются ясностью и изяществом и сохраняют свою эстетическую цену даже в том случае, когда не убедительны для ума.

Действительно, для того, чтобы они были убедительны, необходимо было бы показать, как различные типы обществ развиваются один из другого и как из возрастающего богатства однородных элементов возникает иерархия обществ. Но если нет перехода от низшей формы общества к высшей, если мы многократно сталкиваемся с чем-то необъяснимым, с *hiatus*'ом, то в этих случаях можно наслаждаться искусством, с каким автор владеет своим предметом и разрабатывает его, но нельзя согласиться, что его доказательства безусловно убедительны.

Прежде всего можно ли иначе, как метафорически, применять название «общество» к отношениям, которые существуют в животном мире между паразитом и его хозяином, между сотрапезником и его поставщиком? В таком случае, возражает один из учеников Конта[171], почему не говорить об «обществах растений» и «обществах звезд»? Если даже согласиться с Эспинасом, что сотрапезник и его поставщик, паразит и его хозяин образуют случайные общества, то какое отношение существует между этой формой общества и первым из постоянных нормальных обществ, слагающихся из индивидуумов одно-

167 *Study of Sociology* (С. 328).

168 Espinas. *Les Sociétés animales* (2-е издание).

169 *Ibid* (С. 220).

170 *Les Sociétés animales* (С. 217).

171 Garin de Vitry. Он допускает изучение обществ животных только в виде «досоциологического» исследования.

го и того же вида, как бы ни были они малочисленны и на какой бы низкой ступени ни стоял этот вид? Эспинас соглашается, впрочем, что не легко найти объяснение этим первичным обществам — «группировке», встречающейся у некоторых инфузорий, и что здесь «открывается широкое поле для гипотез»[172].

Не меньше трудность, когда от «едва различимого соединения», наблюдаемого между членами того нормального элементарного общества, которое называется инфузорией, нужно переходить к гораздо более сложному соединению, допускающему половое общение[173]. А при объяснении семьи у животных, происшедшей «вследствие совместного стремления индивидуальных сознаний к образованию единого сознания», не сталкиваемся ли мы с затруднением, от которого приходит в отчаяние Дарвин и которое Эспинас называет «почти непреодолимым»[174], с затруднением объяснить материнскую любовь и связанную с ней предусмотрительность? Эспинас дает целый ряд крайне остроумных соображений[175], но не может скрыть «пробела»[176], и в конце концов ограничивается гипотезой, «допустимость которой была бы для него желательна», так как благодаря ей мы имели бы удовольствие понять на основании научных данных «явление, до сих пор считавшееся таинственным». К несчастью, он вынужден прибавить, что эта гипотеза только «с трудом узаконяется» теорией эволюции. И тем не менее он обращается к теории эволюции как единственному средству выйти из затруднения. Наконец, когда нужно переходить от семьи к племени, затруднение становится еще значительнее, так как племя предполагает совсем не продолжение семьи, а ее разрушение[177]. На этом книга кончается, но не кончается, без сомнения, значение примененного в ней метода.

Скрепляя, таким образом, цепь между низшими и высшими обществами — цепь, звенья которой иногда разрываются, Эспинас в то же время допускает у всех видов обществ наличность *общего сенсориума*, отрицаемого у них Спенсером. Более того, в этом *общем сенсориуме* он видит самую сущность обществ. Общество, по его определению, обладает «живым сознанием»[178]. Но в таком случае будут последствия,

172 *Les Sociétés animales* (С. 234).

173 *Ibid* (С. 233).

174 *Ibid* (С. 334).

175 *Les Sociétés animales* (С. 338–339).

176 *Ibid* (С. 341).

177 *Ibid* (С. 470).

178 *Ibid* (С. 530).

которых так боялся Спенсер: коллективное сознание поглотит индивидуальное, в социальной жизни останется место только для власти.

Эспинас не высказался по этому вопросу, так как избегал говорить о человеческих обществах. Однако, предупреждая возражения, которых следовало ожидать, он отметил «постоянный прогресс симпатических чувствований, наблюдаемый на различных ступенях лестницы животных обществ»[179]. Этот прогресс таков, что в конце концов возбуждает в каждом члене группы «почти столь же живую заботливость о других, как и о самом себе»[180]. Человеческое общество, стоящее на самом верху этой лестницы, более, чем какое-либо другое, благоприятствует этому прогрессу. Не очевидно ли, с другой стороны, что организм живет и благоденствует в той мере, в какой живут и благоденствуют составляющие его элементы? Следовательно, законом каждого отдельного общества является не борьба за существование с ее беспощадной жестокостью, а наоборот, «коалиция» индивидуальностей для поддержания конкуренции с другими обществами и «уважение к индивидууму», необходимое для осуществления этой коалиции[181].

Можно допустить, что жизнь и благоденствие всего организма всецело зависят от его частей. Но кто судит о том, что необходимо для частей, как не целый организм? И где искать защиты против него, если он превысит должную меру своей власти? Как в особенности не беспокоиться, когда у того же автора *Социальной жизни животных* мы читаем в одном из позднейших сочинений, что «необходимое подчинение членов общества возрастает вместе с органическим прогрессом»[182]? На этот раз дело идет уже о человеческих обществах, и Эспинас ставит принципам 1789 года в упрек «одушевляющий их опасный индивидуализм»[183]. Что касается другой указанной нами гарантии — симпатии членов одной и той же группы друг к другу, то можно опасаться, что это проявление совершенно инстинктивной чувствительности не может равняться сознательным понятиям о справедливости до тех пор, по крайней мере, пока альтруизм посредством воспитания не изменит человеческой души. В ожидании завершения такого воспитания мы ищем, опасаясь не найти его, принцип, который мог бы заменить право, лишенное уважения, несмотря на расточаемые нам уверения в противном, и вместе с тем промежуточную форму добродетели,

179 *Les Sociétés animales* (С. 153).

180 *Ibid* (С. 153).

181 *Ibid* (С. 153).

182 *Les Études sociologiques en France* в *Revue Philosophique*, 1882.

183 *Ibid* (Т. II. С. 362).

еще не достигшей того положения, которое она должна занять впоследствии.

Эспинас также колеблется слить воедино социологию с биологией. Между этими двумя науками, говорит он, трудно установить границы. Эти науки «сопутствуют друг другу». Одна выходит из другой, «как боковая ветвь, некоторое время идущая параллельно другим, которые она должна перерасти»[184]. В другом месте он рассматривает социологию как «продолжение и расширение биологии»[185]. Различия, как видно, еще более тонкие, более неуловимые, чем у Спенсера; они выдают тягостное затруднение философа, колеблющегося между двумя противоположными направлениями.

С одной стороны, Эспинас как будто склонен сделать шаг, перед которым остановился Спенсер, с другой — он отрицает возможность объяснения высшего посредством низшего. Вследствие именно этого предубеждения, очень сильного у него, он противоречит Спенсеру по вопросу об *общем сенсориуме*. По мнению Эспинаса, нужно допустить его существование именно для того, чтобы сделать понятным индивидуальное сознание. В самом деле, или индивидуальное сознание коренится в коллективном сознании, и тогда социальное «я» столь же допустимо, как, например, семейное «я», или же, если индивидуум представляет группу, — индивидуальное сознание коренится в элементах этой группы, в органах и клетках, т. е. в самых низших проявлениях жизни[186]. Отвергая эту гипотезу, Эспинас впадает в своего рода метафизику. Но он не так смел, как Лейбниц, и не решается видеть духовное начало, мысль повсюду, даже в ничтожнейшей частице Вселенной. Он только отстаивает существование «социального сознания», являющегося, в сущности, только собирательным целым, не имеющим, строго говоря, никакого отношения к естественной истории обществ.

Шеффле заметил однажды, что «никто серьезно не брался создать учение о человеке как члене общества, представляющее собою просто часть зоологии». Вышеприведенные примеры и те, которые можно было бы к ним присоединить, если бы войти в рассмотрение некоторых иностранных сочинений, не оказавших, впрочем, никакого влияния на развитие идей во Франции[187] и потому оставляемых без

184 *Les Sociétés animales* (С. 219).

185 *Études sociologiques en France* в *Revue Philosophique*, 1882.

186 *Les Sociétés animales* (С. 541).

187 Например, произведения Лилиенфельда и Шеффле. Последний ныне оценен в Германии по достоинству, если верить *Запискам французского студента в Германии,* опубликованным Жаном Бретоном — псевдоним, скрывающий одного

внимания, — все эти примеры доказывают справедливость замечания Шеффле.

Кетле, как мы видели, — моралист, отмечающий, не настаивая на этом, сходство наций с организмами. Спенсер вследствие своих сомнений в области экономических явлений остановился в тот момент, когда мог бы создать естественную историю обществ во всей ее полноте; а Эспинас вследствие своих метафизических сомнений остановился на пороге окончательного слияния социологии с биологией. Все трое охотно говорят о социальном организме, но отказываются сделать выводы, заключающиеся в этой идее. Что касается той журнальной статьи, «автор которой отыскивает с микроскопом в составе оплодотворенного яйца и в количестве заключенной в нем унаследованной крови биологическое основание права наследования»[188], то трудно видеть в ней что-либо иное, чем курьез. Следовательно, естественная история обществ еще не настолько разработана, как это могло бы казаться.

Таковы, впрочем, и другие формулы, заимствованные из научного словаря и в различные эпохи, в особенности начиная с конца XVIII века, пользовавшиеся большим расположением философов. Действительно, последние надеются придать больше веса своим мнениям, отдавая их под покровительство модных наук. Так, теократы постоянно ссылаются на Шарля Бонне; Сен-Симон обильно черпает у Вик д'Азира; Конт вдохновляется Галлем; а сам Спенсер — Ван-Бером. Присоединяясь к школе Дарвина и Геккеля, социологи, следовавшие за Спенсером и Контом, только подражали примеру, освященному временем и авторитетом.

Таким образом, оправдывается своего рода закон, установленный по поводу другого рода фактов, но одинаково справедливый и по отношению к тем фактам, которые нас занимают. «Всякая новая идея, говорит один проницательный психолог, и в особенности великое научное открытие, могущественно привлекает к себе умы. Это привлекающее действие так сильно, что объяснение, даваемое новым открытием или новой идеей, охотно распространяют на факты, совершен-

из наших молодых философов. В самом деле, на странице 128 я читаю: «Биологический метод, столь сильно повредивший социологии, как будто все более и более теряет свое значение в Германии... Огромная работа Шеффле здесь менее авторитетна, чем у нас. *В интимных беседах об этой книге не боятся говорить как о не стоящей внимания*».

188 Журнальная статья: *Le fondement du droit de suceession*, цитируемая у Бедана в *Le droit individuel et l'État*. С. 224, примеч. 2.

но чуждые тем, которыми она была внушена»[189]. Писатель, у которого я заимствую это замечание, приводит ряд примеров. Пифагор, поняв великое значение математических наук, вывел формулу: все есть число. Кондильяк, пораженный тем, что можно было извлечь из изучения знаков, пришел к формуле: всякая наука есть не что иное, как хорошо выработанный язык.

История политических и социальных теорий также подтверждает это наблюдение. Мы видели, что в XVII веке эти теории строились по типу наук математических, находившихся тогда в полном блеске. В XVIII веке, когда начинает развиваться физика, политические и социальные теории стремятся подражать наукам физическим. В XIX веке естественные науки достигают удивительного прогресса: политические и социальные теории ищут опоры у этих наук. За «политической алгеброй» Руссо и «социальной математикой» Кондорсе следуют сначала «социальная физика» Сен-Симона, потом «социальная физиология» Конта и, наконец, «естественная история обществ». Нельзя сказать, впрочем, чтобы эта последняя концепция, особенно в той форме, какую мы до сих пор наблюдали, свидетельствовала о чем-либо ином, кроме естественной склонности ума для достижения возможно большего единства знания постоянно расширять пределы объяснения, которое ему кажется доказанным по отношению к известному ряду фактов.

Это весьма естественное стремление и вполне законное средство при условии, что ум отдает себе отчет в своей деятельности, не стремится в самых отдаленных приложениях данной гипотезы искать достоверности, которой она не обладает по своему существу, и признает временный характер объяснений природы, которым он последовательно доверяется.

Далеко не отличаясь такой осторожностью, различные школы склонны, напротив, свою собственную формулу изъять из общей участи, которой подверглись формулы, употреблявшиеся ранее. Тэн с крайним пренебрежением в подстрочном примечании упоминает о математическом вычислении той части верховной власти, которая приходится на долю каждого члена государства, по мнению автора *Общественного договора*[190]. Он прав с своей точки зрения, не придавая этому вычислению значения; но он как будто и не думает, что «теория социального организма» рискует найти когда-нибудь подобный же прием и заслужить у будущих историков только примечания внизу страницы.

189 E. Naville. *La Phisique moderne* (С. 216).

190 *L'Ancien Régime* (Т. I. С. 304, примеч. 1-е).

II.

В Германии образовалась школа моралистов, юристов и социологов, о которой я не стал бы говорить здесь, так как своим происхождением она обязана главным образом движению идей, не связанному с тем, которое я пытаюсь проследить, если бы в ней, с одной стороны, не был применен положительный метод с такой строгостью, какой нет в большей части только что рассмотренных нами работ, и если бы, с другой стороны, недавно появившаяся французская работа, насквозь проникнутая духом этой школы, не давала случая к изучению ее социально-политических взглядов.

У экономистов и социологов, как Шенберг, Вагнер, Шмоллер[191] и Шеффле, у юристов, как Иеринг и Пост, и моралистов, как Вундт, помимо многих различных и даже противоположных идей есть, по мнению автора, взявшего на себя труд ознакомить с ними французскую публику, одна общая идея: создать *положительную науку о нравственности*[192]. Они понимают здесь такую науку, которая, отбросив все метафизические гипотезы, опиралась бы исключительно на наблюдение моральных фактов и, собрав достаточное количество последних, выводила бы из них законы. Исходным пунктом для каждого из этих писателей в его специальной области — социальной науке, праве, морали — служит та идея, что общество представляет из себя *настоящее живое существо*, обладающее *своими собственными функциями*, своими собственными целями, отличными от наших; существо, которое нельзя просто уподоблять живому организму.

Шеффле, которому иногда приписывали противоположное мнение — вероятно, по заглавию его книги или по заглавиям ее частей, заявляет, что биологической терминологией он пользовался только метафорически и, с своей стороны, держится в данном случае теории прерывности Конта. *Социальное царство*, по его мнению, должно изучать в нем самом и для него самого. Вундт, становясь на ту же самую точку зрения, скажет, что социальная психология (т. е. изучение коллективных явлений как таковых, а не как продукта или совокупности индивидуальных волевых актов) есть «преддверие этики». Следовательно, дело идет здесь уже не о том, чтобы установить более или менее обоснованное сходство между биологией и социологией, а о том, чтобы на-

191 Вагнер, под влиянием Менгера, впоследствии значительно изменил свои взгляды. См. C. Bouglé. *Les Scieneces sociales en Allemagne*, 1 т. in 120. Париж, 1896.

192 См. в *Revue philosophique* (T. XXIV) серию статей Дюркгейма под заглавием: *La science positive de la morale en Allemagne.*

блюдать факты, факты sui generis, вытекающие из социальной группировки. Эти факты — нравы, право, экономические отношения и проч., «наука о нравственности» изучает так же, как биология свои собственные — вот в чем настоящая аналогия между этими двумя науками. Она заключается не в сущности предмета, а в сущности метода.

Правда, решительно высказавшись за чисто индуктивный метод, различные писатели, о которых мы только что говорили, немного поторопились, по мнению их критика, с выводами. Их работы грешат, говорят нам, «чрезмерными обобщениями». Они слишком скоро хотят определить *добро, долг, право*, тогда как опыт всегда дает нам только *права, обязанности, блага*. «Чтобы отыскать формулу, объединяющую в себе все эти явления, нужно сначала изучить каждое из них в отдельности для него самого, а не для того, чтобы одним усилием прийти к общему определению нравственности». Дюркгейм прибавляет, что час синтеза, быть может, настанет, но он еще не пробил. Если же спросить моралиста, каков основной принцип нравственности, то «он может ответить в настоящее время только неведением»[193]. Таким образом, программа состоит в том, чтобы воспользоваться строго положительным методом немецких ученых, но прилагать его тщательнее, с большей точностью и осмотрительностью, чем они.

То же самое и в том случае, когда дело идет не о морали, а о политике. Как можно надеяться найти в настоящее время сколько-нибудь удовлетворительное определение государства? Не следует ли, прежде чем пускаться в столь опасное предприятие, сначала исследовать как можно подробнее, все те представления, которые люди составляли себе о государстве, исследовать, принимая в расчет все обстоятельства, которые в каждый период цивилизации в каждой стране при каждом образе правления определяли форму учреждений? Лишь в том случае, когда это основательное и тщательное исследование будет выполнено, можно надеяться получить какую-либо общую формулу.

Без всякого сомнения, это план очень интересных изысканий и чрезвычайно любопытный по своей исключительной трудности случай применения положительного метода. Но до того пока еще отдаленного дня, когда «наука о нравственности» и «политическая наука» будут если не вполне закончены, то, по крайней мере, достигнут такой степени развития, что мы будем знать природу и характер приложений, которые можно из них извлечь, до тех пор люди должны по необходимости, как это они делали и до сих пор, требовать от систем хотя бы временного практического руководства.

[193] Durkheim, цитир. статья. *Revue philos.* (T. XXIV. C. 280).

Кроме того, теория имеет, по-видимому, непреодолимую склонность обгонять наблюдение, так как писатель, упрекавший, как мы это видели, немецких социологов и моралистов в поспешности их заключений, сам заслуживает подобного упрека.

В своем труде, богатом детальными наблюдениями и построенном чрезвычайно удачно, о котором нижеследующие краткие замечания дадут лишь неполное понятие[194], Дюркгейм, вновь отметив достоинства единственного, по его мнению, метода, могущего дать достоверные результаты, метода терпеливых и детальных исследований, признает, что «есть одно только средство создать науку — это *быть смелым*»[195]. Заблуждаются, ожидая, что будут собраны все материалы; ведь «только тогда можно знать, в каких материалах нуждается наука, когда она уже имеет некоторое представление о самой себе, следовательно, когда она уже существует»[196].

Но ведь точно так же могли бы рассуждать Шеффле и Вундт, чтобы оправдать себя в глазах своего критика? Последний, быть может, ответит, что они были «*смелы*», не имея метода, тогда как *Разделение общественного труда* покоится на строго научном методе. Я отмечаю, однако, в данном случае отсутствие того исчерпывающего приема, который был указан нам как единственно пригодный. Автор нигде не говорит, что закон разделения труда является *единственным* законом, управляющим жизнью обществ и, следовательно, *единственным* законом, содержащим в себе необходимый обществам моральный закон. Нигде он не исследует и даже не ставит вопроса о том, не оказывают ли при этом своего вспомогательного воздействия и *другие законы*. Иные могли бы отнестись легко к этому возражению, но социолог, предъявляющий такие строгие требования к методу, без сомнения, найдет его менее незначительным.

Оставим, однако, вопрос о методе и перейдем к сущности дела. *Если*, как полагает Дюркгейм (этот постулат встречается у всех представителей школы, к которой он принадлежит), нравственность состоит в том, чтобы «делать необходимое для жизни»[197], и *если* (этот постулат встречается только в его книге) разделение труда — *единственный закон*, управляющий жизнью обществ и создающий совершенно механически цивилизацию, прогресс[198] и справедли-

194 *La Division du Travail social.*

195 *Ibid* (Предисловие. С. VIII).

196 *Ibid* (loc. cit.).

197 *La Division du Travail social* (Введение. С. V).

198 *Ibid* (С. 384).

вость[199], то в чем же будет заключаться первая из обязанностей индивидуума?

Общество, говорят нам, создает индивидуума; а общество представляет из себя организм[200]. Спенсер ошибался, не признавая достаточной реальности за социальным организмом и отводя ему слишком незначительную роль в формировании индивидуума[201]. Последний во всех отношениях является созданием общества и играет по отношению к нему роль органа в организме[202]. Нравственность для него будет состоять в наилучшем выполнении своей специальной функции, согласно с принципом разделения труда. Отсюда — осуждение воспитания, имеющего целью развитие общих идей и создающего *дилетантов*, и панегирик новому воспитанию, стремящемуся исключительно к тому, чтобы индивидуум был в состоянии с пользою выполнить определенную функцию, заранее понял свою роль в качестве органа[203]. Конечно, это скромная участь в сравнении с той, о которой некогда мечтал человек, но не лишенная, по мнению Дюркгейма, ни красоты, ни величия. Разве нет величия и красоты в том, что чувствуешь себя причастным мировому порядку, хотя и приходится жертвовать своими, все равно неисполнимыми, мечтами о независимости[204].

В этом самопожертвовании, несомненно, есть что-то стоическое и даже христианское; но при условии, что оно совершается с нашего *ведома* и *согласия*. Если же воспитание, совершенно отличное от того, какое до сих пор было известно человечеству, в конце концов, уничтожит чувство и сознание этого самопожертвования и человек от рождения будет чувствовать себя подданным или, вернее, рабом общества, то заслуга его при хорошем выполнении своей функции будет такого же рода, как заслуга гибкой и упругой пружины, приводящей в движение механизм, или как заслуга печени и желудка, нормально выделяющих жидкости, необходимые для здоровья человеческого тела.

Следовательно, или новое воспитание окончательно устранит общие идеи, а в частности те стоические и христианские идеи, которые возвышают и украшают самое подчинение, и тогда мораль, основанная на разделении социального труда, едва ли сохранит величие и красоту; или же, напротив, новое воспитание в свою очередь позаботится

199 *Ibid* (С. 434).

200 *Ibid* (С. 237–238).

201 *La Division du Travail social* (С. 382 и след.).

202 *Ibid* (С. 250).

203 *Ibid* (Введение. С. 2). — Ср. с. 452, примечание.

204 *Ibid*. См. последние страницы книги.

облагородить и прикрасить зависимость человека, и тогда ему придется удержать, хотя бы отчасти, те общие идеи, которые, создавая дилетанта, создают в то же время человека в полном смысле слова.

Принуждая индивидуума выполнять определенную функцию и суживая, таким образом, его моральный горизонт, автор *Разделения общественного труда* с гордостью заявляет, что в этом нет полного подчинения личности коллективному целому.

Прогресс цивилизации, говорит он, ведет к двум параллельным явлениям: к росту функций государства и росту индивидуальной жизни. Это совпадение, до сих пор слишком мало замечаемое, по мнению Дюркгейма, поразило его гораздо сильнее, чем все другие стороны современной общественной жизни. Он прав, настаивая на этом факте, потому что именно вследствие незнания или недостаточного изучения его столько умов блуждают в настоящее время в погоне за химерическими решениями. Удовлетворительное объяснение его было бы очень кстати. Но годится ли то, какое предлагает нам автор? В низших обществах, говорит он, индивидуальное сознание поглощено коллективным; все чувствуют, мыслят и рассуждают в унисон[205]. В высших обществах происходит наоборот. Эти общества дошли бы даже до полного раздробления, до фатального разложения, если бы не вмешивалось разделение социального труда в качестве примиряющего принципа и не напоминало индивидууму его обязанностей по отношению к целому. Допустим, что все это справедливо; но объяснение ли это факта или его простое констатирование? Действительно ли решена автором проблема, выставленная в начале его книги[206], или же, как это бывает, постановка задачи заменяет собою решение?

Настоящее решение было бы возможно лишь в том случае, если бы разделение труда обладало чудесной способностью достигать этого двоякого результата. Но вмешательство такого рода силы завело бы нас туда, где «положительной науке о нравственности» делать нечего. Не в этом ли основной недостаток системы? Когда нам показывают, как разделение труда действует сначала на физические, а затем на духовные условия жизни обществ, изменяя нравы, чувства и идеи[207], невольно приходит на ум *vis operans* схоластиков[208]. Затем возникает еще

[205] *La Division du Travail social* (С. 216).

[206] «Как происходит, что индивидуум, становясь все независимее, все более зависит от общества?» *La Division du Travail social* (Предисловие. С. IX).

[207] Подробнее об этом воздействии см. *Ibid* (С. IX).

[208] По поводу взгляда, что социальный факт как таковой существует помимо своих индивидуальных проявлений, я нахожу такое же критическое замечание

вопрос: как это при отсутствии всякого плана общество идет *непременно* в сторону прогресса и цивилизации? И вот является опасение, что над всей этой, по-видимому, столь ученой книгой, в которой царит якобы строго положительный метод, все еще парит невидимый, но грозный призрак метафизики.

III.

Положительная наука о нравственности и *Положительная наука о политике* остаются, значит, пока открытыми областями, нуждающимися в хороших работниках. После долгих, настолько долгих изысканий, что мы не можем теперь ни предвидеть их конца, ни тем более достаточно верно предугадать их результаты, будущим исследователям удастся, быть может, сделать полезные для обществ открытия. Нужны были века, чтобы естественные науки стали науками положительными. Сколько же времени потребуется, чтобы столь сложные моральные и социальные науки также стали положительными и как таковые достигли полного развития? Во всяком случае, пока современная социология является лишь скороспелым, преждевременным и неполным выражением мысли, еще идущей ощупью и неуверенной в себе самой, она не может с высоты своих неизбежно неустановившихся принципов предписывать нам что-либо в области политики и морали.

Не поступает ли она иначе вследствие свойственной человеческому уму непоследовательности? Рекомендуемые нам ею политика и мораль являются как бы результатом более или менее открыто совершаемого социологом под влиянием чувства или разума, выбора из числа одинаково произвольных формул, оспаривающих друг у друга власть над умами. Но раз существует *выбор*, выводы теряют свою авторитетность. Такие выводы занимают место в ряду субъективных истолкований природы и жизни, столь порицаемых теми, кто примыкает к ним помимо своего ведома,—в ряду истолкований, среди которых политическая философия Спенсера фигурирует на равных правах с политической философией Руссо.

по адресу Дюркгейма у Тарда (*Logique sociale*. Предисловие. С. VI): «Дюркгейм возвращает нас к чистой схоластике».

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

НАУЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ

Научный социализм не нашел еще во Франции своего полного теоретического выражения[209]. Но он связан слишком тесно с движением идей, которое мы здесь изучаем, и потому не может быть опущен в этой книге. За отсутствием французских теоретиков — большая часть сочинений, написанных по-французски, имеет характер памфлетов, в которых полемика поглощает доктрину[210] — мы будем изучать научный социализм по сочинениям Карла Маркса и Энгельса, которые лучше своих французских учеников умели разграничивать революционную деятельность, даже когда сами принимали в ней участие, с теоретическими взглядами.

I.

Энгельс написал несколько страниц, которые были предложены французской публике под заглавием *Социализм утопический и социализм научный*[211]. Это заглавие указывает и противополагает те два периода, которые социализм прошел в течение XIX столетия.

[209] Только сочинение Бенуа Малона можно было бы рассматривать как теоретическую работу, но оно проникнуто насквозь, как я это покажу ниже (Кн. V. Гл. I), элементами, чуждыми научному социализму в том виде, как его понимал Карл Маркс.

[210] Я укажу, например, на небольшие сочинения Поля Лафарга, брошюры Жюля Геда и Бриссона, статьи Руане и других сотрудников *Revue socialiste* или *Aperçu sur le socialisme scientifique* Девилля, о которых, впрочем, не раз еще будет идти речь при случае. Когда наша работа уже была опубликована, Жорес напечатал в *Revue socialiste* (1897) ряд статей о коллективистической организации, а *Ж. Ренар* — книгу под заглавием *Le régime socialiste* (Paris, 1898).

[211] Эти страницы были извлечены из более крупного сочинения Энгельса, но, прибавляет переводчик, они были для данного случая просмотрены автором, кото-

Прежний социализм, тот, который мы изучали выше, проникнут метафизикой, моралью и религией. Он мечтает о возрождении человечества через любовь, о пробуждении веры в душах. Экономические реформы должны были произойти только после реформы сердец и умов. Впрочем, эти реформы не получают у их приверженцев ни достаточно определенной формы (идея организации труда только намечается у Луи Блана), ни достаточно практического характера (припомните коммунистические мечтания). Подкупая своим благородством, социализм Сен-Симона и Пьера Леру, социализм Сисмонди и Луи Блана не был, очевидно, создан для удовлетворения умов, стремящихся к точности[212]. Прибавьте, что, исключая французских предшественников коллективизма, как-то: Пеккера, Видаля и др., этот социализм совмещается с абсолютным пренебрежением к свободе и необыкновенным преклонением перед авторитетом.

Напротив того, новый социализм ставит себе в заслугу то, что, невзирая на приписываемые ему ходячей и пристрастной полемикой стремления, он сохраняет за индивидуумом известную долю свободы. Мы увидим далее, удается ли ему это, но справедливость требует признать за ним такое намерение. Другое, не менее важное отличие: новый социализм решительно материалистичен. Это выражается не только в том, что он опирается на данные материалистической науки, но в особенности в том, что, по его учению, социальная революция должна произойти прежде всего, если не исключительно, во имя материальных интересов пролетариата. Наконец, новый социализм оправдывает еще тем свой эпитет, что не ограничивается одной критикой существующего порядка; осуждая последний, он в то же время объясняет его. Сен-Симон и Пьер Леру, Сисмонди и Луи Блан порицают промышленную конкуренцию. Карл Маркс и Энгельс показывают, почему при данных условиях она обязательно должна была возникнуть. Первые социалисты предлагают известные средства для излечения общественного зла, но эти средства выбраны ими произвольно. Маркс и Энгельс пытаются доказать, что их социализм и *не мог облечься в иную форму, чем существующая*. По их словам, он является *необходи-*

рый сделал различные добавления, имея в виду интересы французской публики. (*Предисловие* переводчика. С. 5). *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. Цитир. изд. *Vorwärts*. Берлин, 1907.

212 Энгельс смеется над энтузиазмом французских социалистов (loc. cit. С. 9). Прокламации временного правительства 1848 года также вызвали сарказмы Карла Маркса, который высмеивал эти прокламации с 1850 года в *Nouvelle Gazette du Rhin*. См. по этому поводу Bourdeau. *Le Socialisme allemand contemporain* (С. 20).

мым продуктом *необходимого развития* мысли, все лучше и лучше объясняющей столь же *необходимые* факты и извлекающей из этих фактов не менее необходимые последствия[213].

Таким образом, они пытаются захватить умы сетью аргументов и доказательств, узкие петли которой делают невозможным всякое сопротивление, всякую попытку бегства. На этот пункт и следует обратить особенное внимание. Мы устраним или, лучше сказать, оставим в стороне все возражения, не связанные с системой по существу, например, те полные или частичные опровержения коллективизма, которые делали экономисты, отправляясь от чуждых ему принципов[214]. Мы займемся только вопросом, имеет ли научный социализм, если даже признать его отправной пункт, ту логическую стойкость и, следовательно, очевидность, на которую он претендует.

Но прежде, чем приступить к этому исследованию, мы должны, оставаясь верными своему методу, показать, каким образом сложилась теория коллективизма и каким образом она разрешает проблему об отношении между личностью и государством. Нужно ли предупреждать, что научный социализм, отстраненный от всякого соприкосновения с революционной политикой, не составляющей его необходимой части, рассматривается нами на последующих страницах как доктрина, имеющая такое же право на беспристрастие, как и всякая другая?

II.

Роль Карла Маркса[215] в создании научного социализма двоякая. Он писал книги, одна из которых, *Капитал*, оказала, как справедливо замечает Бурдо[216], на большинство умов нашего времени такое же влияние, как *Общественный договор* на современников революции; с другой стороны, он способствовал основанию *Международной ассоциации рабочих*, которой обязана своим пробуждением социалистическая деятельность, заглохшая во Франции со времени подавления народных движений в июне 1848 года. Маркс создал Интернационал как воинст-

213 Engels. *Die Entwicklung des Sozialismus*, II.

214 Подобного рода опровержение можно найти в книге Leroy Beaulieu. *Le Collectivisme.*

215 *Misère de la philosophie* (1847), по-французски; *Das Kapital*, 1-й т.—1867; 2-й, посмертный—в 1885, 3-й том (в двух частях) появился в 1895 году. Остаются материалы для четвертого.

216 Bourdeau. *Le socialisme allemand* (C. 201).

вующий революционер; но его книга, пожалуй, является еще более революционною, чем эта ассоциация. Во всяком случае, последняя умерла, а первая живет.

Философия Гегеля, по крайней мере, в том виде, как ее понимали левые гегельянцы, служит для Маркса точкой отправления. Правда, он скоро становится самостоятельным и отдаляется от нее, но в то же время сохраняет от раннего увлечения ею вместе со страстью к диалектике твердо укоренившееся в его уме понятие эволюции явлений, в *Entwicklung*. Это понятие поистине служит «ключом к системе» Маркса. Не обратив на это понятие надлежащего внимания, рискуем не понять системы Маркса и ее значения.

Экономисты хотят видеть в социальном строе, покоящемся на конкуренции, абсолютный порядок вещей, который уже не может подвергнуться никакому заметному изменению без вреда для человечества. Без сомнения, этот строй образовался исторически, но с того момента, как были открыты управляющие им *естественные* законы, человек стал обладателем окончательной истины. Эти законы, подобно законам физики, уже были истинны и тогда, когда их еще не знали; они имеют значение как для прошедшего, так и для будущего. Невозможно предположить, чтобы они могли измениться, невозможно представить себе иные законы, которые бы им противоречили.

Подобной концепции Маркс и Энгельс — а еще ранее их Лассаль — противопоставляют идею естественной и необходимой эволюции экономических отношений, причем они с самого начала ясно сознают поставленную цель. «Способ производства, — пишет Карл Маркс в 1847 году, — отношения, в которых развиваются производительные силы, *совсем не вечные законы*, а соответствуют определенной стадии развития, и проч.»[217]. Равным образом Лассаль устанавливает, что человеческие представления о семье, наследовании и проч. связаны с историей[218]. Впоследствии он решительно говорит: «Ошибка, общая всем буржуазным экономистам, состоит в том, что они рассматривают капитал и другие экономические категории как вечные логические категории. *Между тем экономические категории представляют собою не логические категории, а исторические*»[219]. Одна эта фраза говорит все. Общественный строй, установившийся при одних условиях, может измениться или даже совершенно исчезнуть при других. Относительная

[217] *Misère de la philosophie* (C. 115).

[218] *Das System der erworbenen Rechte* (Leipzig, 1861. T. I. *Предисловие*. C. XVI и указанные там самим Лассалем места).

[219] *Kapital und Arbeit* (C. 203). Ср. *Ibid* (C. 163).

точка зрения заменяет абсолютную и в области экономических отношений, как она уже заменила ее во всех других областях мысли.

Признавая относительный характер данных экономической науки, Карл Маркс, Лассаль и Энгельс тем самым во многом идут далее общей концепции социалистов первой трети XIX века. Первые социалисты рассматривали социальный строй своего времени как совершенно случайный, созданный и поддерживаемый жадностью буржуазии. Его должен уничтожить общий взрыв великодушия и заменить другим. Для достижения этого результата достаточно заменить в душах эгоизм альтруизмом. Вот почему все они приходили к тому выводу, что реформа воспитания является самой полезной и необходимой. Концепция Маркса совсем иная. Капиталистический строй появился в определенный момент под влиянием определенных причин. Он не мог не появиться; но, являясь *плодом прошедшего,* он таит в себе *зародыш будущего*. Таким образом, Марксу уже нельзя ставить в упрек, что он питается мечтами и химерами, допуская, что существующего могло бы и не быть. Тем более нельзя укорять Маркса в произвольном изображении будущего, так как он хочет *читать будущее и заставить читать его других в правильно понятом настоящем*. Несомненно, существуют иные возражения, и мы их сейчас укажем, но тем, которое мы устраняем, сейчас нельзя пользоваться без того, чтобы не заслужить упрека в искажении системы.

Условия производства — таковы причины, которые на различных стадиях цивилизации определяют экономическое и социальное состояние. Овладевая новыми производительными силами, люди меняют способы производства, а через это изменяются и все социальные отношения. «Ручная мельница дает общество с сюзереном, паровая мельница — общество с капиталистом-промышленником»[220].

Здесь следует различать два момента: один, который уже был признан и отмечен социалистами предшествующего периода, — именно, что экономические отношения первенствуют над всеми другими и порождают их[221], другой — новый, что сами экономические отношения

[220] Karl Marx. *Misère de la philosophie.* С. 100.

[221] Но Маркс понимает это лучше своих предшественников. Между тем как Сен-Симон, например, говорит просто, что «экономические отношения важнее политических форм», Маркс анализирует. Он делает это уже в *Misère de la philosophie* (С. 17). «Нужда в *нотариусах* не предполагает разве определенного гражданского строя, который является лишь выражением определенного развития собственности, т. е. производства?» Ср. *Das Kapital* (изд. 1903 г. Т. I. Кн. 1. Гл. 2-я. С. 51): «Юридическое отношение в форме договора, законно или незаконно выра-

зависят от условий производства, которые меняются помимо нашей воли, часто даже без нашего ведома. Когда в определенный момент умы волнуются, когда начинают понимать, что существующий социальный строй несовершенен и должен быть изменен, это не внезапное откровение, своего рода озарение ума и сердца. Это доказывает, что «медленно, незаметно видоизменились способы производства и формы обмена и с ними уже не мирится социальный строй, приспособленный к устарелым экономическим условиям»[222].

Цель научного социализма — доказать, что мир достиг одного из таких периодов, когда замечается глубокое несогласие между существующим экономическим строем и состоянием средств производства.

Капиталистический, или буржуазный, строй характеризуется крупной промышленностью, пользующейся безграничным разделением труда, свободой договора, конкуренцией, обменом, в особенности обменом[223]. Этот строй сменил иной экономический строй, опиравшийся на мелкое производство. В средние века было естественно, что незначительные по своим размерам орудия труда были собственностью отдельного лица[224]. Но крупное производство, заменившее благодаря применению пара и изобретению новых машин мелкое, требует стечения громадного числа рабочих на одной огромной фабрике, изготовляющей один какой-либо предмет. Другими словами, производство трансформировалось и «из индивидуального стало социальным»[225]. Самые продукты труда, бывшие прежде индивидуальными, стали теперь социальными. Между тем *собственность на продукты* вместо того, чтобы сделаться в свою очередь социальной, остается индивидуальной. Продукт принадлежит капиталисту, а не массе рабочих, которые его произвели. Невозможное противоречие: собственность остается в том же виде, как она была, «когда каждый приносил на рынок стол или башмак собственного производства»[226]. Это, говорят социалисты, основная антиномия; она — «источник всех коллизий, среди которых вращается современное общество»[227].

женного, есть не что иное, как волеотношение, в котором отражается экономическое отношение. Содержание этого право- или волеотношения дано самим экономическим отношением».

222 Engels. *Die Entwicklung des Sozialismus* (C. 35).

223 *Ibid* (C. 37 и сл.).

224 *Ibid* (C. 36).

225 Engels. *Die Entwicklung des Sozialismus* (C. 37).

226 *Ibid* (C. 37).

227 *Ibid* (C. 38).

Для большей ясности я пользовался синтетическим изложением Энгельса; но я мог бы найти столь же легко и в *Капитале* элементы изложенного объяснения. Целый четвертый отдел первого тома[228] *Капитала* посвящен изложению процесса развития средств производства и выяснению противоречия, которое мало-помалу установилось между его современным состоянием и капиталистическим способом присвоения. Впрочем, обращаюсь к Марксу, чтобы бегло показать — это наиболее известный пункт его теории и, следовательно, требующий меньшего выяснения, — основания, осуждающие капиталистический строй собственности.

Маркс исходит из закона заработной платы, как его формулировал Рикардо. Предприниматель платит рабочему ровно столько, сколько последнему нужно, чтобы не умереть с голоду. Таким образом, труд рабочего является товаром, покупаемым по его *меновой ценности*. Но труд имеет также *потребительную ценность*, которая измеряется количеством продуктов. Рабочий, отдающий день своего труда за определенную плату, вырабатывает эквивалент своей заработной платы еще задолго до окончания дня. Предположим, например, что первая половина его дня ушла на покрытие заработной платы. В течение второй половины он работает уже на своего хозяина. Он производит то, что Карл Маркс называет *прибавочною ценностью*. Таким образом, хозяин получает чистую прибыль, которая, по Марксу, и является единственным источником капитала. В самом деле, он не допускает, чтобы обмен или сбережение могли создать капитал. Всегда и везде капитал создается на счет труда рабочего — он не что иное, как сама прибавочная ценность.

Это не все. Прибавочная ценность постоянно увеличивается: 1) по мере увеличения числа рабочих, занятых в одной мастерской; 2) по мере удлинения рабочего дня; 3) по мере усовершенствования орудий производства, благодаря чему рабочий производит большее количество продуктов в один и тот же промежуток времени. В настоящее время все эти три условия действуют совместно. Употребление машин ускоряет работу и увеличивает ее производительную силу, рабочий день стремится к удлинению, число рабочих на больших фабриках и заводах все растет. Между тем как капиталист обогащается, пролетарий остается в бедственном положении, которое еще более бросается в глаза вследствие контраста между его положением и положением человека, который его эксплуатирует.

Дойдя до этого пункта в своем анализе, Маркс неожиданно олицетворяет капитал. Эта сущность, созданная его диалектикой, становит-

[228] *Das Kapital*, 1-й том, главы от XII до XV включительно.

ся реальным существом[229]. Он приписывает этому существу «склонности и побуждения», склонность к беспрерывному и беспредельному увеличению. Капитал, говорит он, — «мертвый труд, который, подобно вампиру, оживает, только высасывая живой труд; его жизнь тем полнее, чем больше он высасывает из живого труда»[230]. Эти метафоры перешли в повседневный язык революционной полемики, причем весьма часто без тех тонких и остроумных рассуждений, вывод из которых они представляют.

С того дня, когда рабочий поймет, что его эксплуатируют, что хозяин уплачивает ему только *меновую ценность* его труда, извлекая из него для себя гораздо большую *потребительную ценность*, с этого дня между ними рождается непримиримая борьба[231]. Целью этой борьбы служит установление «нормального рабочего дня», который позволил бы рабочему зарабатывать свой хлеб без переутомления. Закон, определяющий продолжительность рабочего дня — вот «настоящая хартия нового времени», и эта хартия с успехом заменит «высокопарное перечисление прав человека»[232].

Оружие борьбы — сила[233]. В самом деле, Маркс утверждает — это также новшество научного социализма, — что сила всегда разрешала крупные экономические затруднения, или, лучше сказать, что вся история не что иное, как долгая борьба *классов* между собой из-за экономического первенства.

Эта идея, долженствовавшая занять столь важное место в последующем развитии социализма и стать лозунгом революционной агитации, появляется у Карла Маркса очень рано. Он излагает ее в *Нищете философии*[234]; она господствует в *Коммунистическом манифесте*[235] и вновь встречается во *Вступительном манифесте Интернационала*[236]. Немецкая социалистическая и французская рабочая партии положи-

229 «Капиталист (как таковой) не что иное, как олицетворенный капитал; его душа и душа капитала составляют одно целое». *Das Kapital* (3 отд. Гл. VIII. С. 194).

230 *Ibid* (3 отд. Гл. VIII. С. 194).

231 *Ibid* (С. 194); предложение труда капиталу: «товар, который я тебе продал, etc...»

232 *Das Kapital* (3 отд. Гл. VIII. С. 266).

233 *Ibid* (С. 196). Ср. Engels. *Die Entwicklung des Sozialismus* (С. 36, 39).

234 См. (С. 131, 177). Сочинение довольно неожиданно оканчивается цитатой из Жорж-Занда: «Битва или смерть, кровавая борьба или ничего — таково неизбежное положение вещей».

235 *Манифест* (1847) — 5-е немецкое издание было в 1891 г. — резюмирован у Bourdeau. *Le socialisme allemand et le Nihilisme russe* (С. 216–221).

236 См. текст у Benoit Malon'a. *Socialisme intégral* (Т. I. С. 183 и сл.).

ли ее в основу своей политической и социальной программы[237]. Заметим, однако, что, по мнению Маркса, последняя борьба классов должна иметь окончательным результатом не новое господство какого-либо класса, а «уничтожение всех классов»[238]. Заметим также, что под борьбой, о которой говорит Маркс, не следует обязательно понимать войну с оружием в руках между пролетарием и буржуа. Под «борьбой классов» он понимает главным образом общее и совместное усилие пролетариата избавиться от эксплуатации капиталистов. Мирная стачка также является одним из средств борьбы, которые он имеет в виду. Но нельзя утверждать, что Маркс осуждал насилие для защиты прав четвертого сословия.

Допустим теперь, что революция закончилась, и спросим себя, как же должно организоваться в экономическом отношении общество, вышедшее из этой революции. Выставляя основным противоречием современного социального строя *социальный характер производства* и *индивидуальный характер собственности,* Карл Маркс тем самым позволяет предчувствовать решение, к которому он склонится. Кроме того, это решение намечается уже *самыми тенденциями* современного экономического строя, «который породил материальные факторы своего разложения»[239]. Как капиталист недавно лишил непосредственного производителя собственности, основанной на личном труде, так пролетарии лишают теперь собственности капиталиста[240].

Уже вследствие «внутренних законов» капиталистического производства орудия труда концентрируются все более и более. Для выгодной эксплуатации земли нужно организовать плодопеременное хозяйство. Для изготовления предметов потребления необходимы сложные дорогие машины. Результатом должно быть и будет «обобществление труда и земли». Раз продукты их будут общими, они сами также будут общими. «Капиталистическое производство приводит к своему собственному отрицанию с фатальной необходимостью, присущей метаморфозам природы»[241]. Эта трансформация,

[237] По истории немецкой социалистической партии см. цитиров. сочинение Bourdeau, а также Dawson: *German Socialismus and Lassalle* (1891). История французской рабочей партии дана у Benoit Malon'a. *Le nouveau parti* (Paris, Derveaux, 1881).

[238] «...Трудящийся класс создаст взамен прежнего гражданского общества ассоциацию, которая устранит классы с их антагонизмом». *Misère de la philosophie* (С. 177).

[239] *Das Kapital* (Гл. XXIV. С. 727).

[240] «Экспроприаторы в свою очередь подвергнутся экспроприации». *Ibid* (С. 728).

[241] *Ibid* (С. 728). Маркс—говорит *Ibid* (это также метафора, которую часто употребля-

которая положит конец всем нашим бедствиям, произойдет, по мнению Маркса, гораздо скорее, гораздо легче, чем предшествующая революция, в результате которой «капиталистическая собственность» заменила мелкую собственность, соответствовавшую индивидуальному производству.

Обобществление земли, обобществление орудий труда — в результате длинного ряда собственных дедукций Маркса мы приходим к решению, провозглашенному в тех же выражениях первыми французскими коллективистами. За ними остается несомненное право первых изобретателей, и историк социализма Бенуа Малон вполне справедливо признает это право[242].

Таково взаимное отношение различных частей системы Карла Маркса. Критика и доктрина, практика и теория у него тесно связаны и дополняют друг друга. Правда, в предшествующем изложении я упростил идеи Маркса, но, думается мне, не умалил и не исказил их. Так как он поставил *историческую* точку зрения на место *догматической*, его нельзя считать революционером чистой воды. Конечно, обличая недостатки современного экономического строя, он является революционером; но не был ли таким же революционером и Адам Смит, когда он провозглашал необходимым разрушить социальный строй, вредящий развитию крупной промышленности, и создать новый, благоприятствующий ее развитию?

Эту именно сторону научного социализма Марксу и желательно выдвинуть на первый план. «Поскольку экономисты являются представителями буржуазного класса, постольку же социалисты и коммунисты — теоретики класса пролетариев»[243]. Присутствие в этой фразе слова «коммунист» объясняется временем написания сочинения, из которого она взята. Выбросьте это слово, как это сделал бы впоследствии и сам Карл Маркс, когда вполне выяснил себе разницу между коммунизмом и коллективизмом, тогда научный социализм, являющийся на смену политической экономии, будет выражением нового порядка, долженствующего в скором времени заменить тот, формулу которого дал автор *Богатства народов*.

По Марксу, социализм не *противополагает* себя доктринам экономистов, а *заменяет их*.

ли его ученики): «Обобществление труда и централизация его материальных средств достигают момента, когда *они не могут более быть в капиталистической оболочке — эта оболочка рвется на мелкие части*».

242 См. *Введение*, которое он предпослал переводу книги Лассаля: *Труд и капитал*.

243 *Misère de la philosophie* (С. 118).

III.

Чтобы познакомиться с тем, каким образом теория социальной революции развилась и приняла большую определенность у учеников Маркса, достаточно обратиться к программам немецкой социалистической партии[244]. Чтобы иметь представление о том, каково *должно было бы быть* общество коллективистов, если бы их теория осуществилась на практике, достаточно прочесть небольшое, но содержательное и выдержанное сочинение Шеффле, в котором он, по его собственным словам, пытался дать *Квинтэссенцию социализма*[245].

При первом появлении этого сочинения автора сочли за пропагандиста социалистических идей[246]; в действительности же он противник социализма, но противник, обладающий глубоким и критическим умом, стремящийся вполне понять вражескую доктрину и способный употребить все усилия для того, чтобы освоиться с чужой мыслью. Теоретики социализма сами признали, что в этом сочинении Шеффле можно найти «научное суждение о коллективизме»[247]. Итак, посмотрим, каково было бы общество будущего, если бы в нем царствовал коллективизм. Шеффле совершенно свободен от всякого предубеждения и рисует нам коллективизм именно так, как смотрим на него мы сами.

Первым результатом уничтожения частного капитала является обязательность для всех членов общества личного труда, который отныне становится единственным источником дохода для поддержания существования. Одновременно с *рантье* исчезает и *служащий по найму*. Везде мы видим только производителей, трудящихся для общества. Продукты общего труда делятся между всеми членами общества, но известная часть этих продуктов предназначается для поддержки полезных общественных учреждений, не имеющих прямого отношения к произ-

244 Готская программа 1875 г., галльская—1890, эрфуртская—1891. См. уже цитированные нами сочинения. Относительно происхождения термина «коллективизм» см. G. Deville. *Aperçu sur le Socialisme scientifique* (в начале *Abrégé du Capital*. С. 9).

245 Франц. перев. Бенуа Малона (*Librairie du Progrès*, 1880). Первое немецкое издание вышло в 1874 г. Цитир. 7-е нем. изд. 1879 г.

246 Так понял это сочинение Леруа Болье в своем *Коллективизме.* Впоследствии Шеффле напечатал другое сочинение: *Die Aussichtslosigkeit der Socialdemocratie* (2-е изд. 1885), в котором сам привел ряд возражений против коллективизма. Изложение и разбор этого сочинения можно найти у Мориса Блока. *Le Progrès de la science économique* (Т. I. С. 214).

247 Бенуа Малон. Предисловие к переводу *Quintessenz des Socialismus* (С. 4).

водству, как-то школ, музеев, госпиталей и проч., а также для поддержки заводов, фабрик и других производительных учреждений. Этот «запасный капитал» составляет своего рода «натуральную повинность», заменяющую всякого рода налоги[248].

Национальным трудом руководит особая администрация, обязанная заботиться о фабрикации, хранении, перевозке и выдаче полезных продуктов по цене, покрывающей издержки производства[249]. Нет, стало быть, ни *торговли*, ни *товаров*, ни *рынков*, ни *биржи*[250]. *Монетная единица* исчезнет сама собой, как только завершится обобществление орудий труда[251]. Вместо денег «средством для приобретения» служит «трудовой талон», выдаваемый каждому в вознаграждение за участие в производстве. Каждому платят сообразно «количеству и общеполезности» исполненного труда. «Показателем ценности» продукта служит необходимое для получения его «время общественного труда»[252]. Каждому предоставляется простор работать скорее и, не уменьшая своего дохода, делать экономию во времени, выполняя, например, в пятнадцать часов работу, требующую обыкновенно двадцать часов труда. Вследствие этого более искусные и более усердные имеют больше досуга, и, выполнив свою ежедневную работу, могут отдыхать или помогать другим.

Нормальный рабочий день будет продолжаться столько времени, сколько нужно для удовлетворения всех общественных потребностей. Лица, заведующие организацией производства, должны будут следить за тем, «чтобы вся сумма труда за известный период времени всегда равнялась, по крайней мере в общем, стоимости всех продуктов, полученных за то же время». Другими словами, следить за тем, чтобы трудящиеся могли всегда «получить из общественного магазина весь продукт коллективного труда»[253]. Общество ограничивается, значит, только тем, что обеспечивает своим членам «обмен предметов одинакового качества и одинаковой потребительной ценности». Оно не го-

248 *Quintessenz des Socialismus* (Гл. III).

249 *Ibid* (С. 25).

250 *Ibid* (С. 38 и сл.).

251 Шеффле допускает возможность переходного периода, в течение которого некоторые отрасли производства останутся в частных руках и деньги сохранят свое значение (*Quint. des Soc.* С. 27).

252 Т. е. взятое в среднем время, которое «при данном состоянии техники в связи с единством общественных потребностей должно быть употреблено на приготовление продукта». (*Ibid*. С. 45). Ср. подобную же формулу Энгельса, цитируемую Бебелем. *Die Frau* (С. 286, по изд. 1893 г.).

253 *Quint. des Soc.* (С. 45).

нится ни за барышами, ни за прибавочной ценностью[254]. Каждый пользуется (вследствие разделения труда все работают друг на друга), если не прямо продуктом своего труда, то его полным эквивалентом[255]. Вот как будет поставлено производство богатства.

Потребление также подчиняется известным правилам. За трудовые талоны каждый получает все необходимое[256], причем возможно и сбережение, но сбережение *средств потребления*, а не *источников дохода*[257]. Средства потребления передаются по наследству[258], так как последнее потеряет свои вредные свойства, раз оно будет применяться к таким предметам, накопленные запасы которых, как бы последние ни были велики, легко могут быть издержаны несколькими поколениями. Наряду со сбережением разрешается делать подарки. Коллективистическая организация гордится тем, что не исключает «ни гостеприимства, ни благотворительности, ни добровольного ухода за больными, ни ассоциаций, преследующих гуманитарные, научные или религиозные интересы»[259].

Нужно довольно сильное воображение, чтобы представить себе осуществление этой программы, вообразить себе экономический строй, в котором деньги не играют никакой роли, посредники между производителем и потребителем потеряли смысл и право на существование, а капитал из частного стал общественным.

Но, как уже было указано, теоретики коллективизма не считают необходимым скорое и полное применение их системы. Они допускают продолжительную подготовку, долгий переходный период, в течение которого новый социальный порядок постепенно заменит существующий[260]. Наступит день, когда переворот назреет, т. е. когда уместно будет освятить самопроизвольно совершившиеся перемены: этот переворот произойдет легко и будет подобен тому, который привел людей от феодального строя к строю капиталистическому, буржуазному.

Что произошло тогда? Буржуа выкупил свои права у сеньора. Последний, более или менее довольный этим выкупом, не мог, во всяком

254 Bebel. *Die Frau* (C. 285).

255 *Quint. des Soc.* (C. 46).

256 См. далее о *свободе потребностей*.

257 *Quint. des Soc.* (C. 55).

258 *Quint. des Soc.* (C. 60). Не следует забывать, что Шеффле представляет здесь коллективизм в наиболее привлекательной форме и что Бебель, например, не говоря уже о французских революционерах, смотрит на наследство совсем иначе.

259 *Ibid* (C. 62).

260 *Ibid* (C. 12).

случае, «на все будущее время противодействовать улучшению способов производства»[261]. Равным образом коллективистическое общество выкупит из частных рук капитал посредством «ежегодных взносов средств потребления, что будет продолжаться до тех пор, пока все не привыкнут к новым условиям»[262]. Буржуазия, более или менее удовлетворенная этим выкупом, которым воспользуются несколько поколений, «признает новое право, провозглашенное большинством народа, подобно тому, как дворянство должно было признать право, провозглашенное буржуазией»[263].

Как видно, здесь и речи нет о насилии. «Борьба классов» почти исчезла у Шеффле. Осуществление коллективистического строя у него представлено как естественный результат современных экономических условий. Мы находим у Шеффле не «безумный бред горячих голов», а «наиболее логичную и продуманную формулировку новой идеи»[264]. Понимаемый таким образом коллективизм, как справедливо замечает Шеффле, освобождается от ряда возражений[265], направленных против старых форм социализма и, к сожалению, еще слишком часто попадающихся у критиков, которые подвергают действительному или мнимому разбору научный социализм, — как будто против последнего не существует достаточно многочисленных и основательных возражений.

Так, например, неправильно утверждают, что коллективизм хочет обойтись без средств производства, что он объявляет войну крупной промышленности, уничтожает всякую частную собственность и всякую форму наследования, требует единовременного или периодических разделов имущества и опирается на принцип, явившийся неизвестно откуда и чуждый действительности. Неправильно утверждают, что коллективизм обязательно влечет за собою уничтожение национальности: вполне допустимо, напротив, что каждое общество замкнется в самом себе и что произойдет «слишком большая националь-

261 *Quint. des Soc.* (С. 18).

262 *Ibid* (С. 18). По этому поводу также следует заметить, что относительно *выкупа* коллективисты не согласны между собой. Ср. G. Deville. С. 61 (loc. cit.).

263 *Ibid* (С. 18). В качестве примера Шеффле указывает еще на то, что католическая церковь принуждена была примириться с режимом, созданным для нее французской революцией (*Ibid*. С. 19). Он забывает, что церковь, помимо ежегодного содержания, могла снова *накоплять богатства*, тогда как его система этого уже не допускает.

264 *Quint. des Soc.* (С. 5).

265 См. перечисление этих непригодных возражений. *Ibid* (С. 65–66).

ная обособленность»[266]. Неправильно утверждают, что коллективизм антисоциален, тогда как он ставит себе в заслугу еще большее укрепление социальных уз. Неправильно утверждают, что коллективизм граничит с анархией, между тем как он, наоборот, по существу своему отличается творческим характером и т. д.

Настоящие возражения против коллективизма известны. Они касаются, во-первых, применения доктрины. Каким образом ценность всей массы неравных между собою и разнородных форм труда привести к одной «единице времени и социального труда»? Каким образом целесообразно организовать огромное, подавляющее счетоводство по выдаче трудовых талонов? Каким образом в самом труде избежать бесполезной траты времени и сырого материала, обеспечить возобновление инструментов без стимула соперничества и достигнуть достаточной активности со стороны наименее трудолюбивых без стимула нужды? Затем идут возражения принципиального характера. Чем будет замещен исчезнувший стимул личного интереса? В чем гарантия, что производство останется по-прежнему достаточно обильным, чтобы удовлетворить все потребности, и достаточно разнообразным, чтобы угодить на всевозможные вкусы? Шеффле признает это возражение особенно важным. Оно является, по выражению Бэкона, «crucial». Смотря по тому, какое решение одержит верх, «произойдет победа или поражение социализма, реформа или крушение экономической цивилизации»[267]. Но Шеффле констатирует также, что научная разработка всех этих вопросов только еще начинается. «Детальная разработка» доктрины коллективизма, по его мнению, ничуть не невозможна, и он даже приглашает ею заняться[268].

Все ли это? Нет, вот еще другое существенное возражение, касающееся *punctum saliens*, идеи ценности, как ее понимают коллективисты. Шеффле убедительно доказывает, что наряду с ценностью, «вытекающей из суммы необходимого для производства труда», предметы потребления всегда будут обладать ценностью, «*измеряющейся сообразно обстоятельствам*». Производство фунта хлеба всегда будет требовать одного и того же времени, но если пшеница плохо уродится, не приобретет ли вследствие этого фунт хлеба лишнюю ценность? Администрации коллективистического государства ведь нельзя будет предложить ни одежды, ни предметов искусства работнику, который потребу-

266 *Ibid* (С. 65).

267 *Quint. des Soc.* (С. 33).

268 «Это одна из величайших и благодетельнейших задач, нет другой, которая бы решительнее влияла на судьбы человечества». *Quint. des Soc.* (С. 33).

ет у нее хлеба на свои трудовые талоны. Придется поэтому установить таксу «выше стоимости издержек», чтобы редкий в известном году и потому более желательный продукт не составлял привилегии некоторых и чтобы «каждый имел, по крайней мере, самое необходимое»[269].

Социалисты, считающие себя наиболее верными истолкователями учения Карла Маркса, отвечают на это, что в марксистской теории не следует искать никакой «меры распределения»[270], что, кроме того, это возражение чисто теоретическое, и на практике можно было бы выйти из него установлением рационов.

Это слово прекрасно выражает сущность системы коллективистов. Все у них строго размерено, а более всего, как мы сейчас увидим, свобода, «истинное пользование» которой они, однако, хотят обеспечить человеку.

IV.

Нетрудно представить, каковы будут в коллективистическом обществе отношения индивидуума к государству.

Администрация, на которой лежит обязанность распределять между работающими сырой материал, контролировать количество выполненного ими труда, выдавать талоны, соответствующие этому труду, и, наконец, снабжать их за эти талоны предметами потребления или эстетическими удовольствиями, эта администрация очень похожа на то всепоглощающее государство, с которым мы уже встречались. И действительно, коллективисты радуются тому, что самый ход событий ведет к все более и более частому и важному вмешательству государства в народную жизнь[271], подобно тому, как они радуются, что средства производства сосредоточиваются в руках компаний, более или менее открыто пользующихся монополией. Заклятые враги финансового феодализма, биржи и ажиотажа, коллективисты, одна-

269 *Ibid* (С. 47).

270 Ответ, данный Шеффле журналом *Vorwaerts*, в номере 128, 1877 г. Ср. *Quint. des Soc.* С. 48, примечание.

271 «Необходимо освободиться от детского страха перед государством, который особенно проявляют баловни капиталистического строя». Бенуа Малон. *Précis du Socialisme* (С. 173).

Бурдо (цит. соч. С. 27) сообщает, что роман Дизраэли *Сивилла* в переводе г-жи Либкнехт помещен в немецкую социалистическую библиотеку. В нем говорится, что «у государства *только одна обязанность – обеспечить благосостояние масс*».

ко, смотрят довольно благосклонно на развитие синдикатов, трестов и картелей, организуемых крупными капиталистами[272], потому что различные подобного рода организации, помимо воли их участников, регламентируют производство и свидетельствуют о том, что от свободной конкуренции можно перейти к коллективизму. Точно так же и усиленное вмешательство государства готовит появления такого общества, в котором совсем не будет государства. Коллективистический строй будет руководить трудом до мелочей, но основной чертой его будет *уничтожение государства как такового*[273].

Эта излюбленная формула немецких социалистов и их французских учеников[274] составляет одно из новшеств системы. Она отмечает пункт расхождения социализма Лассаля и социализма Маркса[275], поэтому следует познакомиться с ней поближе.

Мы знаем откуда она взялась. Мы уже встречали ее: в зародыше у Сен-Симона и вполне готовой у Прудона. Возможно, что Маркс и Энгельс приняли ее для того, чтобы облегчить совместную деятельность социалистам-революционерам и анархистам[276]. *Интернационал* долго старался удержать в себе сторонников Бакунина, которые в конце концов все-таки отреклись от него. Они никогда бы и не примкнули к нему, если бы Маркс, следуя Лассалю, отстаивал рост функций государства. Но эти разъяснения касаются только причин происхождения формулы и не выясняют ее смысла.

При современном социальном строе, соответствующем данным политической экономии, главная задача государства — гарантировать гражданам пользование своими правами, а самому обществу — независимость. Социалисты прибавляют, что государство гарантирует также «эксплуатирующему классу» его привилегии[277]. Когда же наступит революция, которая уничтожит борьбу между нациями, погубит «экс-

272 Bourdeau, цитир. соч. С. 80–81.

273 Engels. *Die Entwicklung des Sozialismus*. С. 48.

274 «Нужно не совершенствовать, а уничтожать государство». Deville. *Aperçu sur le Soc. scient.* (Сокращ. издание *Капитала.* С. 17).

275 Готская программа, руководившая деятельностью немецкой социалистической партии в 1875–1890 гг., была решительно *государственною*. Эрфуртская программа (1891) уже не говорит о государстве. Справедливо было сказано (Бурдо, *цитир. соч.* С. 136), что эрфуртская программа обозначает «окончательную победу» идей Маркса.

276 Об отношениях Интернационала к сторонникам Бакунина см. у Лавеле (цит. соч. С. 191, 199).

277 «Государство — не что иное, как организованная сила, долженствующая поддер-

плуатирующий класс», ниспровергнет все естественные или приобретенные права и устранит самую идею права, тогда государство станет совершенно ни к чему. А раз оно сделается бесполезным, ему останется только исчезнуть. Это именно и хотят сказать ученики Маркса, утверждая, что «первый акт, которым государство заявит себя, как представитель всего общества, т. е. акт завладения средствами производства во имя коллективного целого, будет в то же время его *последним правительственным актом*»[278].

Но уничтожение политических функций, выполняемых государством при современном строе, не произойдет ли в пользу одной из его функций, если и не совсем новой, то, по крайней мере, достигшей совершенно необычайного развития? Не очутится ли коллективистическое общество в руках администрации, которая будет распределять труд и удовольствия, пищу и культуру, в руках статистиков, призванных решать, какое количество хлеба или вина, полотна или шерсти нужно ежегодно добывать или фабриковать в каждом округе, в каждом городе? Этот орган, будет ли то одно лицо, или группа лиц, регулирующий жизнь каждого члена коллективистического общества будет играть такую же роль по отношению к ним, какую современное государство играет по отношению к гражданам. Коллективистическое общество будет, пожалуй, менее *управляемым*, но гораздо более *руководимым*, и едва ли кто-нибудь выиграет от такой перемены. В конечном счете слово «государство» будет только заменено словом «общество». Принуждение будет исходить уже не от государства, а от общества, но от этого оно не будет легче, и, как это можно по всему судить, проникнет гораздо дальше в область, остававшуюся до сих пор свободной.

Какие же формы примет новая организация с исчезновением государственного механизма? Трудно сказать что-либо определенное. Теоретики коллективизма чувствуют себя еще слишком далеко от практического применения своей доктрины, поэтому они не касаются этого вопроса и даже делают вид, что поступают так из методологических соображений. Еще слишком рано, к чему несвоевременно затрагивать такие темные вопросы? *Fata viam invenient*. Мы напрасно стали бы, например, искать у Маркса абриса политического строя будущего. Большинство его учеников тоже ограничиваются указанием

живать современные условия собственности и общественной власти». Бебель. *Die Frau* (С. 263).

278 Engels. *Die Entwicklung des Sozialismus* (С. 49).
Бебель подчеркивает эту идею: «Вместе с государством исчезнет все, что его представляет, т. е. *весь политический аппарат*». *Die Frau* (С. 317).

тех *течений* в современном обществе, которые предсказывают и готовят новое общество, относительно же *форм* будущего общества они выражаются очень осторожно. С другой стороны, наиболее воинствующие между ними, занятые прежде всего борьбою с современным строем, более думают о том, как воспользоваться для своих целей существующими формами, чем об изображении новых. Нечего и говорить, что они применяются к среде и во Франции действуют иначе, чем в Германии. Во Франции полемика социалистов направлена преимущественно на парламентский режим и на всеобщее голосование. Что социалисты нападают на парламентский режим, тут нет ничего удивительного, но очень характерно для этой системы, что ее партизаны относятся с презрением к политическому равенству, созданному и освященному всеобщим избирательным правом. Впрочем, за последним числятся неискупимые грехи: «оно забавляет народ политическим вздором», оно стремится «заинтересовать его переменою того или иного колеса в правительственной машине», оно, наконец, «в интересах собственности скрывает, какую именно борьбу следовало бы предпринять»[279].

Не останавливаясь на деталях программ деятельности, которые, повторяю, изменяются сообразно месту и времени и, по всей вероятности, будут переделаны или совсем отвергнуты позднейшими программами, постараемся лучше определить, чего стоит заявление новых коллективистов, будто они оставляют неприкосновенной известную и даже очень значительную долю личной свободы, — заявление, которое столь же громко делали и их предшественники, вроде Пеккера и Видаля. Шеффле, знакомящий нас всегда с наиболее симпатичными сторонами коллективизма и старающийся показать самую сущность последнего, очищенную от всяких шлаков, которые примешивают к нему по невежеству или в пылу борьбы, много говорит по этому поводу. Он полагает, что коллективистический режим в значительной мере совместим со свободой потребностей, свободой труда, политической свободой и, наконец, свободой мысли.

Что можно возразить принципиально, говорит он, против того, чтобы общество производило все предметы, которые могли бы понадобиться для удовлетворения личных потребностей каждого из его членов? Гарантией свободного удовлетворения этих потребностей, прибавляет он, послужит «столь могущественное и, в общем, столь развитое чувство личной свободы»[280]. Но Шеффле не скрывает, что

[279] Deville. *Aperçu sur le Soc. scient.* (Сокращ. изд. *Капитала.* С. 46).

[280] *Quint. des Soc.* (С. 24).

общество, вероятно, откажется удовлетворять потребности, которые показались бы ему «безнравственными или вредными»[281]. Это весьма важно: это значит сделать общество верховным судьей не только в вопросах гигиены, но и в вопросах морали, освободить личную совесть от заботы разбираться в добре и зле, возложив эту заботу на общественную совесть.

Что можно принципиально возразить, продолжает Шеффле, против того, чтобы среди почти безграничного разнообразия необходимой работы каждый выбирал дело по вкусу[282]? Самые неблагодарные виды физического труда всегда найдут охотников из числа тех, кто боится трудного обучения, большой затраты внимания и т. п. Наука и искусство, требующие наибольшего напряжения сил, привлекут к себе людей с выдающимся умом и высокой душой. На это можно, однако, резонно ответить, что здесь мы имеем дело скорее с мнимой, чем с действительной свободой; так как в конце концов ни одно из этих призваний, предполагая, что они существуют, не застраховано от столкновения, — не с обстоятельствами, что было бы явлением обычным, — а с волею общества, волею верховной, но не всегда справедливой.

Шеффле считает совместимой с коллективизмом известную степень коммунальной автономии и *self administration*[283]. Децентрализация также превозносится многими французскими социалистами[284]. Но что из того, что община пользуется большой свободой, если внутри ее независимость индивидуума ничтожна или совсем отсутствует, и вся жизнь его направляется абсолютной властью, не справляющейся о его согласии? Разве индивидуум будет более самодеятелен во всем оттого, что приводящая его в движение машина будет ближе к нему и меньших размеров?

Переходим, наконец, к свободе мысли и совести. Современные социалисты — неверующие и материалисты, но их предшественни-

281 «Может случиться, что унитарное экономическое государство уничтожит некоторые потребности, вредные в физическом или нравственном отношении и несовместимые с его принципами... перестав давать средства для их удовлетворения». *Ibid* (C. 24).

282 *Ibid* (C. 60).

283 *Ibid* (C. 66).

284 Ср. Deville. *Aperçu sur le Socialisme scientifique* (C. 21). Он требует, чтобы орудия труда были «социализированы, а не коммунизированы, как того хотелось бы некоторым, потому что все неудобства частной собственности вернулись бы при коммунальной собственности».

ки были не таковы: они были спиритуалистами, даже христианами. По мнению Шеффле, ничто не мешает коллективизму вернуться к направлению его первых представителей. Бесполезно замечать, что большинство коллективистов в этом пункте противоречат Шеффле, что философские воззрения, принятые теперь в их среде, они считают окончательными и не допускают их исчезновения. Оставим философские и религиозные проблемы в покое. Свобода мнений, допускаемая социализмом, дойдет ли когда-либо до того, что противникам господствующего строя предоставлено будет проводить свои идеи в печати и пропагандировать в пользу иного режима? Это совершенно невероятно, и сам Шеффле признает, что при неспособности коллективистического общества обеспечить эти различные формы свободы «либеральный строй, несмотря на все его недостатки, все-таки был бы в десять раз свободнее и благоприятнее для культуры»[285].

Из всего сказанного вытекает, что доля свободы, признаваемая коллективизмом, является и крайне ограниченной, и крайне непрочной. Он нарочно выставляет ее напоказ, во-первых, для того, чтобы тем самым ответить на возражения и рассеять предубеждения, во-вторых, потому, что благоразумие заставляет его считаться с самой потребностью в свободе, столь распространенной в настоящее время. Но его принцип не свобода, а, напротив, принуждение, крайняя регламентация. Его принципом не служит и справедливость — подобное стремление совершенно не в духе Карла Маркса, его принцип — полное равенство, равенство работ, усилий и наслаждений. Поэтому мы вправе предположить, что осуществление доктрины коллективизма привело бы к угнетению человеческой совести и упадку самодеятельности, и это было бы тем невыносимее, что такой режим наступил бы после почти безграничной свободы.

V.

Научный социализм является прежде всего попыткой приложения исторического метода к изучению экономических явлений. В этом его действительная оригинальность и неоспоримое достоинство. Общее представление об экономических явлениях подвергается глубокому изменению. Все экономические порядки рассматриваются в связи с породившими их эпохами, и современный экономический строй становится простым эпизодом продолжающегося исторического про-

[285] *Quint. des Soc.* (С. 25).

цесса. Как ни смотреть на теории, присоединенные Карлом Марксом к этому основанному положению, всякий развитой и беспристрастный ум уже не может теперь отрицать относительности экономических положений.

Карл Маркс не остановился на констатировании этого факта. Он вознамерился путем изучения настоящего с уверенностью определить экономический строй будущего, но вместо того чтобы предоставить всемирной работе исповедуемой им эволюции, он задумал ускорить ее течение вмешательством силы.

Здесь мы имеем право остановить его. Или события сами собой идут к указанной им цели—зачем в таком случае призывать к насилию? Или в них нет этой самопроизвольности—зачем же тогда обращаться к естественному ходу вещей? Но пойдем далее. Маркс, по его словам, опирается на изучение фактов, которые с полной очевидностью указывают на скорое и неизбежное наступление коллективистического строя. Какие это факты? *Некоторые факты*, которые по стечению обстоятельств привлекли особое внимание Маркса, таковы развитие крупной промышленности в начале XIX века и неразрывно связанные с этим экономическим переворотом бедствия, обнаруженные английскими парламентскими комиссиями,—бедствия, которых промышленники слишком долго не замечали и принялись смягчать слишком поздно и неохотно. Без заимствований из отчетов этих комиссий всякого рода цифровых данных и выводов, примеров и аргументов *Капитал* Маркса уменьшился бы очень значительно. Правда, факты, столь поразившие Маркса, очень значительны, тем не менее не *одни эти факты* достойны внимания в современном экономическом строе. Нельзя, следовательно, только эти факты, *помимо всех прочих*, принимать в расчет при попытке предугадать будущий экономический строй по существующему. Нелишне будет привести несколько примеров.

Коллективизм, как мы видели, стремится уничтожить обмен. В экономическом строе будущего продукты будут иметь только потребительную ценность. Потребитель будет получать их непосредственно от государства или того административного органа, который заменит его. Но можно ли сказать, что это глубокое изменение экономического строя уже заметно подготовливается в настоящее время, как то утверждают о социализации средств производства? Ни в каком случае. Факты, наоборот, указывают на непрерывный и необыкновенно сильный рост обмена. Следовательно, экономический тип будущего Маркс находит не в настоящем, а в давно умершем прошлом, в тех отдаленных исторических периодах, когда цивилизация только зарождалась, и обмена еще не было. Вот вам, значит, капитальный пункт тео-

рии коллективистов, находящийся не *в соответствии*, а *в противоречии* с действительностью.

Но это не единственный и не главнейший пункт. Маркс и Энгельс утверждают, что факты современной действительности готовят строй коллективной собственности. Аргументами в данном случае им служит рост крупной промышленности и все возрастающая концентрация средств производства в немногих руках. Без сомнения, это интересный и даже поразительный факт, с первого взгляда как будто вполне соответствующий толкованию Маркса и Энгельса. Однако концентрация часто оказывается лишь покрывалом, которое стоит только приподнять, чтобы сейчас же увидеть бесконечное дробление собственности и капитала. Так бывает во всех крупных акционерных предприятиях, где могущественная *Компания* служит лишь представителем, заместителем огромного числа собственников. И чем меньше будет доля участия в подобных предприятиях, а такова именно тенденция в настоящее время, тем обманчивее будет кажущаяся концентрация капитала.

Существуют и другие не менее поразительные примеры, естественно приводящие к заключениям, противоположным заключениям Маркса. По мнению Курно[286], проницательного и оригинального наблюдателя социальных явлений, чуждого предвзятых взглядов и ценящего истину ради истины, история свидетельствует нам не об осуждении, а о торжестве lazssei faire, т. е., следовательно, индивидуализма, хотя со своей стороны этот автор и выставляет против индивидуализма немало возражений. Другой писатель, проницательный ум которого совершенно нельзя заподозрить в партийности, Э. де Лавеле, констатирует, что уцелевшие до сих пор остатки коллективной собственности стремятся к исчезновению. Наконец, третий, который, как мы увидим далее, становится в своем ценном труде на сторону реакции против индивидуализма, — Лепле, — показывает, что рабочие ассоциации, построенные на коммунистическом начале, также все более и более стремятся исчезнуть и что недавние попытки их восстановления (факт еще более интересный) были неудачны[287].

Ни Лепле, ни Курно, ни Лавеле не высказывают в данном случае личного мнения, не делают *оценки*, которые коллективизм имел бы полное право оспаривать или опровергать. Все трое приводят *факты*, и для нас важно отметить здесь то, что эти факты, в свою очередь, имеют определенный смысл и что, пытаясь читать в будущем, нет ос-

286 Cournot. *Enchainement des idées* (T. II. C. 258; T. IV. C. 12).

287 *Réforme sociale* (T. II. C. 227 и сл.).

нования не принимать их в расчет, если не предпочтительно перед фактами, приводимыми Карлом Марксом, то по крайней мере наравне с ними.

Таким образом, концепция коллективизма страдает до известной степени произвольностью построения. Различные части ее не связаны друг с другом неразрывною цепью. Возможны многие затруднения, сомнения и возражения: важный недостаток теории, которая считает себя необходимым выражением, безусловно, адекватной и совершенно чуждой противоречию формулировкой реальных соотношений.

Мы поймем эти непоследовательности, если проследим источники мысли Карла Маркса и укажем на те разнообразные элементы, из которых создалась его система.

Я уже указывал, чем он обязан Гегелю: широкой философской точкой зрения — идеей эволюции всего существующего. Я вкратце отметил также и то, что он заимствовал у первых французских социалистов. Он обязан им отдельными взглядами: отрицательным отношением к чистой политике, равнодушием к учреждениям, которые, по-видимому, всего более способны благоприятствовать развитию демократии, как, например, всеобщее избирательное право, осуждением режима сложных ассоциаций, которые, по мнению французских социалистов, привели бы лишь к возрождению в более тяжелой форме конкуренции и ее бедствий. Но это не все: Фурье, Прудон, с своей стороны, оказали влияние на ум Маркса. Первый уже *объясняет*, а следовательно, *провозглашает необходимым* осуждаемое им настоящее. Второй отдает государство, организм по существу политический, на суд и презрение общества, для жизни которого необходима лишь администрация. Наконец, первые французские коллективисты дали Марксу и Энгельсу самую формулу обобществления средств производства и земли[288].

В свою очередь экономисты дали Марксу более, чем то можно было бы думать. Через Прудона и Фурье он — их косвенный наследник. Кроме того, он сам знал их очень хорошо и пользовался ими непосред-

[288] Не один только Бенуа Малон настаивает на заимствованиях Маркса и Энгельса у французских социалистов, говоря, что «современный социализм получил все свои положительные теории, за исключением систематизации борьбы классов, а также почти всю свою критику у теоретиков первой половины XIX века» (*Précis de Soc.* Т. I. С. 58). Шеффле держится того же мнения (*Quintessenz des Soc.* С. 6). Сам Энгельс указывает на Сен-Симона и Фурье, как на предшественников Маркса (Bourdeau, op. cit. С. 15, сноска 1). О Прудоне говорится мало, хотя заимствования у него особенно значительны.

ственно. Сноски в *Капитале* свидетельствуют о том доверии, с каким автор относился к современной ему экономической литературе. Являясь в данном случае во многих отношениях продолжателем Фурье и Прудона, он лишь доходит до крайних выводов из принципов, установленных экономистами. Не рискуя быть парадоксальным, можно утверждать, что с теоретической точки зрения революционный социализм в большей своей части политическая экономия, доведенная по прямой линии до абсурда.

Разве Адам Смит не отказывался признать иной источник богатства, кроме труда? Роль Маркса состояла почти лишь в том, что он сузил значение этого слова. Космополитизм социалистов — это не что иное, как идея «всемирной республики продуктов», столь любезная для экономистов и для самих философов. Если эта идея кажется недопустимой в настоящее время вследствие исторических событий, последствия которых мы переживаем еще и теперь, то все же нужно признать, что с необходимыми поправками она была бы желательным завоеванием в будущем.

Маркс не мог избежать обычной участи мыслителей, выступающих против какой-либо доктрины. Чтобы опровергнуть противника, они рассматривают вопросы под тем же углом, что и он, и вместо того чтобы исправить ошибку, подвергаются опасности удвоить ее новой, противоположной первой.

Теория ренты Рикардо является, несомненно, в своем роде теорией прибавочной ценности. Как не сказать, что одна представляет из себя такую же крайность, как и другая? Более того, чистое и простое наблюдение фактов никогда не внушило бы Карлу Марксу идею отрицания меновой ценности и самой роли обмена. Если он отказывается допустить всякую другую ценность, кроме потребительной, то это объясняется его желанием противодействовать тем экономистам, которые не видели в политической экономии, в конце концов, ничего, кроме обмена. Припомним излюбленную формулу Бастиа: обмен — это сама политическая экономия. Отсюда следует, что нельзя говорить о чрезмерности облегчения обмена, о чрезмерности свободы. Отсюда следует также, что типичным отношением между членами общества следует считать то, которое свойственно обмену, — договор. Отсюда следует, наконец, что свободный договор является последним словом политической и социальной философии. Карл Маркс отказывается допустить, что «личности существуют друг для друга лишь как представители принадлежащих им товаров»[289]. Но он доходит в этом

[289] *Das Kapital* (1-й отдел. Гл. II. С. 51). Ср. Lassalle. *Kapital und Arbeit* (С. 68–70, 162).

отношении до крайности: он отрицает и подвергает проскрипции обмен. С уничтожением же и отрицанием обмена сводятся к нулю laissez faire и договор. Таким образом, отрицание и уничтожение всякой свободы, отрицание и уничтожение договора во всех его формах в экономической, социальной и политической жизни следуют за уничтожением и отрицанием обмена с такою же логической необходимостью, с какою у экономистов были связаны между собою противоположные этим интересы. Между системою Маркса и той, которую он критикует, существует *параллелизм в построении*.

Таким образом, некоторые возражения, поражающие тезисы экономистов, обращаются без всякого изменения против тезисов Маркса. Если следует считать крайним, а следовательно, ложным утверждение, что «общество сводится к обмену», то не менее крайне, а, следовательно, и не менее ложно положение, что общественные отношения всецело сводятся к потреблению. *Исследования о богатстве народов* и еще более сочинения учеников и последователей Адама Смита занимаются абстракцией: *богатством как таковым* и условиями его увеличения. Маркс выставляет новую абстракцию — *труд, как таковой*, который должен стать не только законом, но универсальным орудием. Политическую экономию справедливо обвиняли в недостатке гуманности, но и научный социализм не избегает этого обвинения. Он уже не говорит, подобно прежнему социализму: «каждому по его потребностям», — формула, представляющая важные затруднения, но, по крайней мере, чуждая сухости и жесткости. Он говорит: «Каждому по количеству его труда», устанавливая таким образом совершенно механическое правило, которое при стогом применении лишило бы участия в распределении и пользования *необходимым* всех, кого умственная или физическая болезнь, на которые плохо обратили внимание, сделала бы неспособными выполнить предназначенную для них *равную* долю общественного труда.

Научный социализм, будучи столь же односторонним, абстрактным и сухим, как и сама политическая экономия, опирается, кроме того, на постулат, который, несомненно, труднее допустить, чем постулат экономический. Как мы припомним, экономический постулат сводится к тому, что необходимо благоприятствовать прогрессу цивилизации, характеризующейся прежде всего развитием обмена и крупной промышленности. Если допустить, что исключительной задачей общества является прогресс подобным образом понятой цивилизации, то свободная конкуренция получает оправдание со всеми своими, как хорошими, так и дурными, последствиями. Но можно ли утверждать, что такова именно главная задача социальной организации?

Разве стремление к справедливости менее существенно, чем стремление к цивилизации? Стоит только поставить этот вопрос, чтобы лишить всякой достоверности выводы экономистов. Со своей стороны, научный социализм опирается на постулат, который можно формулировать так: если радикальным образом изменить условия экономической, интеллектуальной и моральной жизни человечества, то человеческий труд не сделается от этого менее плодотворным и прогрессивным.

Можно ли считать очевидным, что при новой системе производство будет достаточным для удовлетворения потребностей? Нет, никто не ручается за то, что порядок коллективной собственности даст то же, что дает порядок индивидуальной собственности; никто не ручается за то, что труд, организованный административным путем, даст то же, что дает свободный труд. С другой стороны, не рискуют ли иссякнуть под тяжестью властной руки источники творческой мысли и духовной оригинальности? Не атрофируются ли среди бесцветного довольства сегодняшним днем, за которым последует такой же завтрашний, жажда лучшего и самый революционный инстинкт — причина и начало стольких бедствий, но также и столь великих завоеваний?

Наконец, как не констатировать того факта, что изменение смысла слов «социализм», «индивидуализм», начавшееся уже у первых французских социалистов, заканчивается у их немецких продолжателей? Эта доктрина повсюду показывает нам индивидуума, преследующего свое собственное благо, но когда мы ищем государство (cité), то более не находим его. Как бы ни была сложна администрация, как бы ни была чрезмерна ее власть в распределении труда и его продуктов, будет ли она как должно заботиться об общих, возвышенных, *коллективных* интересах? Карл Маркс, по-видимому, не отдавал себе отчета в том, что до крайности раздувал индивидуальность и что главное из возражений, направляемых им против современного общества, — чрезмерное внимание к индивидууму — обращается против того общества, которое он желал бы создать на развалинах теперешнего.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ВЫВОДЫ ИЗ ЧЕТВЕРТОЙ КНИГИ

Не подлежит сомнению, что наиболее яркой чертой, общей социальным и политическим теориям, рассмотренным в настоящей четвертой книге и сближающей их между собою, является сглаживание, исчезновение абсолютной противоположности между индивидуумом и государством, — противоположности, характерной для теорий, разобранных нами в предыдущей книге.

Огюст Конт, творцы естественной истории обществ и положительной науки о нравственности, научный социализм — все они стремятся доказать, что между индивидуумом и государством, — они предпочитают говорить между государством и обществом, — не существует и не должно существовать никакой противоположности, никакого антагонизма. Еще вопрос, так ли было бы на практике. Теоретически же эта точка зрения последовательно вытекает из основного предположения, на которое опираются эти школы. В самом деле, насколько дуализм эклектиков благоприятствовал противопоставлению индивидуума государству, настолько монизм, на котором останавливаются некоторые из этих школ и к которому стремятся другие, этому препятствует.

Когда де Местр и де Бональд с целью противодействия философии Руссо пытались «возвратить человека природе», они не предполагали, что тем самым выражают сущность умственного движения, которое должно было в конце концов обратиться против самых дорогих для них верований. Между тем такова именно была судьба приведенной выше формулы.

Школы, выступившие на сцену после теократов и говорившие во имя «науки», как будто поставили своей задачей доказать формулу теократов, сохраняя, однако, лишь ее букву, но не смысл. Гражданское и политическое общество, человек были вновь возвращены этими школами природе. Но природа в их понимании не имеет ничего общего с природою Жозефа де Местра или де Бональда.

Мир, созданный для нас научными философиями, построен на механическом принципе, а это ведет, в свою очередь, к великой гипоте-

зе, признанной за таковую проницательнейшими умами, возведенной другими в неопровержимую теорию, исповедуемой и проповедуемой некоторыми как догмат веры — к материалистическому монизму.

Лучи этого нового света изменяют вид и характер всех вещей. «Индивидуальность не от мира сего», говорил Балланш, желая этим указать, что тайна индивидуальности должна быть приписана трансцендентному действию божественного принципа. «Не существует абсолютной индивидуальности», говорят в настоящее время естественная история обществ и положительная наука о нравственности, желая этим отметить, что самый рудиментарный организм состоит из бесчисленного множества элементов, что каждое живое существо представляет из себя колонию живых существ; что явление сознания разлагается на большое число факторов и сводится к ряду молекулярных движений. То же самое происходит и со всеми другими формулами, перешедшими из словаря теократов в словарь их прямых, но неверных продолжателей.

Новая и сильная критика психологической и физиологической индивидуальности, произведенная современными исследованиями, вводит точку зрения на вещи, очевидно, не согласимую с точкой зрения, усвоенной основателями индивидуализма. Каким образом разум, воля могли бы продолжать считаться с творческими силами социального и политического строя, если они представляют из себя лишь слова, выражающие чисто физический процесс? Каким образом индивидуум мог бы по-прежнему рассматриваться как главный двигатель всякого социального и политического строя, если характеризующее его единство превратилось из непосредственного и первичного во вторичное и производное?

Прежняя философия природы и духа видела в единстве индивидуальности первоначальный факт. Философские системы, претендующие на роль адекватных выразителей науки, видят в единстве лишь мимолетную, изменчивую, обманчивую форму, комбинацию, чтобы не сказать игру многообразного. Так объясняется господство в настоящее время во всех областях исследований точки зрения, получившей название *социальной*[290]. И не только общество рассматривается как предшествующее, а следовательно, высшее, чем индивидуум. В антропологии — раса, в истории — нация, в литературе — жанр произведения, в лингвистике — предложение[291] рассматриваются некоторы-

[290] Известно, как воспользовался этой идеей, например, Гюйо в своих книгах.

[291] См. статью Brunetière'a (*Revue des Deux Mondes*, 1893), где собраны доказательства этого возрождения *реализма*.

ми как живущие своей собственной жизнью, отличной от жизни составляющих их элементов и даже служащей источником жизни этих последних. Вот, говорят нам, реальности, первоначала, истинные *существа*.

Как не сказать, однако, что мы имеем здесь дело с точкой зрения, имеющей очень мало общего с наукой, и никак уже не положительной, а с возрождением античного реализма, который критика считала навсегда отжившим? С этой точки зрения,—если обратиться к вышеприведенным примерам,—грамматическое предложение, литературный жанр, нация, раса, общество нам даны как высшие реальности, независимые от представления о них нашего ума, как истинные *причины*, объясняющие известные следствия. На чем же основывается подобная точка зрения? На мнимом требовании «науки». Какой науки? Ни одной из отдельных положительных наук, так как проблема такова, что все науки категорически отказываются от ее исследования. Они берут существующий мир таким, каков он есть, изучают всевозможные соотношения явлений, но не пытаются проникнуть в тайну причинности и бытия. Таким образом, «наука», о которой идет здесь речь,—просто грубая метафизика, плод бессознательного реализма, от которого некоторые умы нашего времени не умеют избавиться. Не установив точно факта реальности общества, расы, науки, литературного жанра, предложения, они приступили к созданию новой науки, руководясь тем предположением, что, кроме физики, химии и других наук, плодотворно изучающих отдельные вопросы, пользуясь надлежащим методом, может существовать еще иная наука,—«наука», являющаяся продолжением *всех наук* и способная охватить и разрешить проблемы, которыми другие науки не занимаются.

Мы еще возвратимся к этому возрождению реализма, как видно, тесно связанному с ложною верою в возможность единой и всеобъемлющей положительной науки. В настоящее время нам достаточно напомнить, что большинство социально-политических теорий, рассмотренных нами в четвертой книге, обязаны своим авторитетом и своим кажущимся влиянием согласию между собой и допущению возможности упомянутой точки зрения.

Припомним, в самом деле, что политические идеи Ройе-Коллара и Бенжамена Констана, экономические идеи Бастиа пользовались в течение известного времени кредитом потому, что они могли приспособляться друг к другу и к господствовавшей тогда философии. Предположите, говорили мы, указывая на это приспособление, что один только камень оторвется от здания—оно рискует рухнуть. События доказали это. Изменение общефилософской точки зрения за-

ставило понять недостатки индивидуализма, слишком уклонившегося от идей XVIII века, и в этом именно состоит услуга, оказанная рассмотренными в четвертой книге доктринами самой индивидуалистической мысли.

Сейчас же, однако, возникла социально-политическая философия, в общих чертах согласная с миросозерцанием, сложившимся на развалинах эклектизма. Эта социально-политическая философия кажется очень сильной и вооруженной против всех возражений. Но предположите, что усвоенное ею миросозерцание доступно какому-либо уничтожающему возражению, и вот она сразу теряет лучшую часть своего кредита—из несомненной истины она становится спорной гипотезой. Исследуемые ею проблемы не очевидны, их еще нужно доказать. Мы желали бы, чтобы читатель не забыл этого замечания, когда дело дойдет до окончательных выводов.

КНИГА ПЯТАЯ

СОВРЕМЕННЫЙ КРИЗИС СОЦИАЛЬНЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕЙ

КНИГА ПЯТАЯ

Под влиянием столь разнообразных точек зрения и столь противоположных доктрин современная мысль склоняется к поверхностному синкретизму, который, далеко не удовлетворяя ее, ведет к весьма нестройным амальгамам. Это одно из проявлений современного кризиса социальных и политических идей.

Другое проявление этого кризиса зависит от состояния бессилия, которое индивидуализм испытывает с тех пор, как либералы-демократы и экономисты стали или намеренно отстраняться от всякого соприкосновения с общими идеями, или искать себе точки опоры в непригодных для того системах общих идей. Многие писатели более или менее смутно чувствовали этот кризис, некоторые пытались его разрешить.

Прежде, чем закончить настоящее исследование, нам необходимо обнаружить следы взаимного влияния враждебных друг другу доктрин в большом числе, как давнишних, так и совсем еще недавних произведений. Нам необходимо показать, каким образом трудности, одолевавшие индивидуализм еще в начале XIX столетия, когда он возродился, остаются в полной силе и теперь. Нам необходимо выяснить, почему из всех попыток, сделанных для освобождения умов от смуты, овладевшей ими с самого начала, только одна попытка, по нашему мнению, удалась и могла удаться.

Таков предмет этой пятой книги, такова связь ее с нашим *Заключением*.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СМЕШЕНИЕ И НЕСОГЛАСОВАННОСТЬ ПРИНЦИПОВ

Не ждите найти здесь каталог всех сочинений по социальной и политической философии, в которых смешиваются в различных дозах самые разнообразные принципы. Подобное перечисление было бы и скучно, и бесплодно. Его с успехом заменят подобранные примеры. Одни из этих примеров взяты из наиболее выдающихся произведений нашего времени, другие — из менее важных, но все они тем более поучительны, что автор, выбирая их, смотрел на себя, как на ученика, и руководился формулой школы. Если, несмотря на это, он внес в свою книгу неподходящие элементы, то, значит, он сам затронут общей путаницей идей, существование которой мы и намереваемся доказать.

I.

Первым примером послужат во всех отношениях значительные работы Лепле[1]. Сент-Бев называет его в одном месте «помолодевшим Бональдом»[2]. Я сомневаюсь, чтобы он сказал это серьезно, так как он, вероятно, не заметил, во всяком случае не указал, на существующую у Лепле любопытную комбинацию теократического принципа, исторического духа и либерализма, не говоря уже о научном методе, примененном в его исследованиях и монографиях.

Новый мир, по мнению Лепле, страдает от страшного зла — от антагонизма между людьми. Антагонизм царствует в семье, в рабочей мастерской, в политическом обществе, так что, несмотря на материальный прогресс, созданный наукой, новый мир несчастнее Средних

[1] Le Play. *La Réforme sociale en France* (1864), *L'Organisation du travail* (1870), *La Constitution essentielle de l'Humanité* (1881).

[2] *Nouveaux Lundis* (IX. C. 180).

веков, эпохи «социальной организации» par excellence[3]. Но констатируя и строго осуждая зло, Лепле не считает его неизлечимым. Напротив, он восстает против того взгляда, что для некоторых стран начинается эра упадка. Народы не бывают фатально обречены на добро или зло. Подобно индивидуумам, они обладают «свободной волей»[4]. Ничто не мешает, поэтому надеяться на то, что ценою серьезных усилий социальная гармония может возродиться даже там, где она погибла.

Что же необходимо предпринять для ее возрождения? Для этого, отвечает Лепле, достаточно наблюдать, что происходит в тех странах, которыми еще не овладел антагонизм. Правильное исследование устанавливает, что в такой-то стране семья, мастерская, политическое общество никогда не переставали быть едиными. Мы обеспечим самим себе блага единения, если сумеем перенести к себе учреждения, создавшие и поддерживающие процветание этой страны, — перенести, приспособив их к своему темпераменту и характеру. Таким образом, там, где чтут десять заповедей и Евангелие, дети почитают отцов, отцы руководят детьми. Там, где существует свобода завещаний, учреждения прочны. Если, стало быть, мы уничтожим в нашем кодексе статьи, допускающие раздел семейного имущества, и восстановим в сердцах религиозное чувство, мы тем самым найдем утраченные условия общего и личного счастья[5].

Таким же путем он идет и в области политики. Англия служит для нас примером народа, который обладает полнейшей свободой и по благоденствию не уступает никакому другому. Будем подражать Англии, позаимствуем ее административную децентрализацию, ее столь интенсивную местную жизнь. Но при всем том не будем воображать, что для создания новых нравов достаточно изменения текста законов. Постараемся хорошенько понять, что для этого требуется усилие личности, и насколько возможно ослабим опеку государства над гражданином. Здесь, опять-таки, примером должна служить Англия.

В данном случае Лепле сближается с ортодоксальными экономистами и либералами или, лучше сказать, идет дальше их, так как приходит к выводу о необходимости не только ограничения функций государства в административной и экономической областях, но и к необходимости свободы завещаний, абсолютной религиозной свободы, достигаемой путем отделения Церкви от государства[6], и абсолютной свобо-

[3] *Réforme sociale* (4-е изд. Т. I. С. 38–39).

[4] *Ibid* (Т. I. С. 28).

[5] *Réforme sociale* (Т. I. Гл. 1).

[6] *Réforme sociale* (Т. I. С. 184). *Ibid* (С. 202–203).

ды преподавания на всех его ступенях[7]. Обеспечение общественного спокойствия — вот единственная функция, которую Лепле сохраняет за государством. А под этим он понимает поддержание хороших отношений с иноземцами, национальную оборону, гарантирование индивидуальной безопасности, охрану во время кризисов, организацию хорошего финансового управления[8].

Две застарелые ошибки, по его мнению, всегда портили нашу политику: мы всегда думали, что форма правления важнее всего и что государство обязано содействовать индивидуальному благу[9]. Первая ошибка служит причиной ряда революций в нашей истории, вторая — причиной того состояния зависимости, от которого гражданин не может освободиться даже посредством изобилия революций[10].

Несомненно, что социально-политическая программа Лепле в конце концов благоприятна индивидуализму, как его понимают экономисты и либералы. Метод его научен и даже позитивен, как он и сам с гордостью утверждает это не раз[11]. Кроме того, на взгляды Лепле оказал видимое влияние исторический дух. Политические формы и тексты для него безразличны[12]. Английская свобода, по его мнению, покоится скорее «на совокупности традиций», чем на мудром распределении власти между палатами и монархом[13]. Высшая сила, на которую, по его мнению, следует опираться, — это обычай[14]. Отсюда его ненависть к французским легистам, к «нивеляторам», систематически дискредитировавшим и попиравшим обычай[15]. Отсюда последнее слово его социально-политической философии: освобождение почвы от искусственных и как бы занос-

[7] *Ibid* (T. II. C. 342–346, 351, 368).

[8] *Ibid* (T. III. C. 496–497).

[9] *Ibid* (T. III. C. 499).

[10] *Ibid* (T. III. C. 513).

[11] «Чтобы собрать материалы для этого труда, я руководствовался методами Бэкона, Декарта и натуралистов». *Réf. soc.* (T. I. C. 81). Ср. *Constitution essentielle* (C. 1). См. также *Письмо* Лепле в начале сочинения: *Programme de gouvernement et d'organisation sociale*, составленного группой экономистов (Париж, 1881). «Вы не выдаете свою программу за результат априорной концепции, но хотите связать ее *с методом наблюдения, который я создал*, следуя по стопам учителей, с эпохи Ренессанса двигающих науку и искусство» (C. 4).

[12] *Organisation du travail*, 3-е изд. Предисловие (C. 8). *Réf. soc.* (T. III. C. 6).

[13] *Réf. soc.* (T. III. C. 188–244).

[14] Его ученики констатируют, что уже Бернс указал Франции лекарство от зол, превознося обычай. *Programme de gouvernement*, и пр. (C. 3).

[15] *Réf. soc.* (T. III. C. 5).

ных учреждений, чтобы на этой освобожденной почве «обычай и нравы» воздвигли истинную конституцию, «constitution essentielle»[16].

Остается указать на влияние теократического принципа. На первый взгляд оно не бросается в глаза, так как призыв к религиозным чувствам, к почитанию десяти заповедей и Евангелия не служат еще доказательством этого. Но всмотритесь попристальнее и заметьте, с какой суровостью этот либерал выступает против принципов 1789 года[17], с какой живостью этот индивидуалист восстает против терминов, характеризующих эмансипацию личности, против слов «свобода», «равенство», «братство»[18], «демократия», как страстно этот новатор, гордящийся применением научного метода, порицает слова «прогресс», «цивилизация», «наука», «дух нового времени»[19].

Но это еще не все. Одна черта преимущественно перед прочими делает Лепле законным наследником теократов — проявляемое им недоверие к молодежи. Он постоянно стремится обуздать ее, не только потому, что старики являются представителями обычая и традиции, — тех сил, которым Лепле отводит привилегированное положение в общественной экономии, но и потому еще, что он верит в коренную испорченность человеческой природы[20], в постоянно возобновляющееся и бесконечно тлетворное действие «первородного греха» на социальную жизнь. Молодое поколение не имеет, так сказать, иной роли, как «постоянно вносить» первородный грех в среду более совершенного общества, и последнее защищается только тем, что провозглашает супрематию старости. Здесь в неожиданной форме вновь появляется одно из важных возражений, которое теократы выставляют против Руссо и философии XVIII века. Лепле, в свою очередь, пользуется чисто теологической аргументацией и посредством ссылки на грех отвергает нечестивую уверенность человека в невинности его природы.

Если судить о попытке Лепле и его школы с практической точки зрения, то пришлось бы прежде всего воздать должное чистоте их намерений и благородному стремлению к социальному миру, — душе всей доктрины. Но наша задача совершенно иная. Мы подвергаем эту доктрину анализу для того, чтобы установить факт заимствования ею некоторых из своих составных элементов у столь противоположных систем, что ее принципы, взятые во всей строгости, должны привести к уничтожению выводов и что ее выводы содержат в себе отрицание принципов.

16 *Ibid* (T. III. C. 6).

17 *Constitut. essentielle* (C. 215 и сл.).

18 *Réf. soc.* (T. III. C. 293 и T. I. *Предисловие.* C. XV, прим. 2).

19 *Ibid* (T. III. C. 304). *Org. du trav.* (C. 56–60).

20 *Réf. soc.* (T. III. C. 9). *Org. du travail* (C. 172).

II.

Социальные и политические взгляды Тэна и Ренана, в свою очередь, представляют несообразности, доходящие до противоречий.

Общественный договор, Декларация прав человека и чистый разум нашли, как известно, в Тэне[21] самого неумолимого критика. Не довольствуясь аргументацией, которая в применении к моральным силам, даже наиболее достойным уважения, не оставила бы ни одну из них нетронутой и незапятнанной; не довольствуясь вменением французской революции и философии XVIII века в *прямую* ответственность ужасов террора[22], Тэн нагромождает против них принципиальные возражения, заимствуя их отовсюду.

Против естественного права, Декларации прав человека и Общественного договора вновь появляются у него аргументы Берка[23], против абстрактного понятия о человеке, не французе, не англичанине, а просто человеке,—аргументы Жозефа де Местра[24], против преобладания чистого разума—комбинация аргументов теократической и исторической школ. Подобно исторической школе, Тэн осуждает конституции, созданные рукою одного человека. Если для данной страны существует наилучшая из всех конституция, то дело должно идти не о том, чтобы «поставить ее на голоса», а о том, чтобы открыть ее, так как «природа и история уже сделали для нас выбор»[25]. Подобно теократической школе, Тэн выступает апологетом обычая и даже преклоняется перед ним по тому странному основанию, странному со стороны порицателя чистого разума, что обычай представляет из себя «слепую форму разума». Поэтому он не делает различия между обычаями, даже те из них заслуживают поддержки, которые являются просто застарелыми предрассудками[26].

[21] *Les Origines de la France contemporaine: l'Ancien Régime* (1875). *La Révolution* (T. I, 1878; T. II, 1881; T. III, 1884). *Le Régime Moderne* (T. I, 1891; T. II, незаконченный, 1893). О том, как было задумано и выполнено это сочинение, см. у Gabriel Monod: *Renan, Taine, Michelet*.

[22] См. особенно *Révolution* (T. III. *Предисловие.* С. II). «Будучи применены, *они* (принципы Руссо) *сами собою привели к практическим последствиям*». Здесь речь идет о крайностях революционного периода.

[23] *Ancien Régime* (С. 304 и сл.; 319 и сл.). *Révolution* (T. I. С. 273 и след.).

[24] *Révolution* (T. I. С. 183).

[25] *Anc. Rég.* (T. I. С. 183).

[26] «Наследственный предрассудок—своего рода не сознающей себя разум». *Anc. Rég.* (С. 270–275). Впрочем, то же самое сказал уже Берк.

Тэн настолько же философ, насколько историк, и хотя его философские произведения были написаны гораздо ранее его изысканий о революции и новом порядке, хотя они вызваны умственным настроением, весьма отличающимся от того, в которое обстоятельства, как всем известно, повергли его впоследствии, тем не менее эти произведения, в свою очередь, способствовали дискредитированию метафизики XVIII века. Подавив разум во имя истории авторитетом обычая, Тэн сводит его на основании психологического и даже физиологического анализа к состоянию неустойчивого равновесия. Он определяет разум как счастливую случайность. Как мог бы автор книги об *Уме*, разобравший на части сложный механизм образов и идей, разделять взгляды Руссо и Канта на роль индивидуальности в политике и морали?

Что же, придет ли Тэн под влиянием теократов и исторической школы к заключению о святости многочисленных уз зависимости и подчинения, тяготеющих над индивидуумом, признает ли он заслуживающим уважения «великий мировой договор», обязывающий, по мнению Берка, к пассивному повиновению, или, наконец, признает преобладание государства, как последнее понимает Савиньи,—государства, которое, по цитированной уже нами формуле знаменитого юриста, является «высшим выражением таинственной силы, движущей миром»? Признает ли Тэн вместе с социологами-позитивистами интенсивное и энергичное вмешательство государства? И не покажет ли нам в индивидууме колесо, приспособленное к однообразному движению, орган, предназначенный навсегда к одному и тому же отправлению?

Ни в каком случае. Тэн отрицает вмешательство государства во все области. Он недоволен Руссо главным образом потому, что тот перенес всемогущество государя на народ, не только не уменьшив этого всемогущества, а даже увеличив его[27]. Недоверие, внушаемое Тэну демократией, вытекает из того взгляда, что при демократии вмешательство государства в жизнь индивидуума особенно развито. Эта мысль даже приводит его к сравнению монархического деспотизма с демократическим, и не в пользу последнего. Почему? Потому, что первый тяготеет только над известными категориями людей, а второй касается всех. Поэтому самые жестокие, самые отвратительные поступки Фридриха II, Людовика XIV и Филиппа II находят в глазах этого историка смягчающие обстоятельства, истинный характер которых еще не был достаточно отмечен[28].

[27] *Révolution* (Т. III. Кн. II. Гл. 1).

[28] Фридрих II забирал в солдаты всех крестьян, которых мог прокормить, двадцать лет держал их хуже, чем в рабстве, и погубил в войнах около шестой части

При демократии более, чем при всяком другом образе правления, деятельность государства должна быть строго ограничена. Против вмешательства государства в экономический строй Тэн слово в слово повторяет доводы Дюнуайе и Бастиа, ограничиваясь освежением старых метафор. Он называет государство уже не «язвой», а «сторожевой собакой», которую нужно «держать на цепи и в конуре»[29]. В настоящее время, однако, конура эта слишком обширна. В отношении политики и морали Тэн примыкает к протестам либеральной школы против тирании большинства и стоит за права «совести и чести»[30], по-видимому, не замечая, что физиологическая психология несколько уменьшила престиж сил, обозначаемых словами «совесть» и «честь», и что требуемые им «права», равно как и «внутренняя свобода», о которой он говорит в таких превосходных выражениях, не могут устоять против возражений, которые он сам в другом месте формулировал против абстрактной идеи права и философского понятия свободы.

Нужно ли говорить, что, отмечая в социально-политических взглядах Ренана[31] присутствие весьма различных элементов, я не имел в виду противопоставлять позднейшие произведения писателя его первой книге *Будущее науки*. Эта книга, о которой я уже говорил, принадлежит к тому периоду жизни Ренана, который совершенно отделен от последующих периодов. Ограничимся здесь поэтому только следовавшими за ней сочинениями.

Ренан — решительный индивидуалист. Он чувствует склонность к германским расам, потому что они довели индивидуалистический дух до высшей степени развития[32]. Он настолько верит в их превосходство, что считает их — мы видели, насколько предвидение его было основательно — предназначенными к социализму[33]. Германские расы должны служить нам образцом. Мы должны заимствовать у них социальную организацию, «при наличности которой государство, ограниченное чисто полицейскою ролью, не будет касаться ни религии,

своих подданных, «но это были рабы и его наборы не касались бюргерства». Людовик XIV обращал силою в католичество, а Филипп II жег еретиков, но оба они были терпимее якобинцев, так как «поступали жестоко только с диссидентами» (*Révolution.* T. III. C. 149–150).

29 *Révolution* (T. III. C. 136 и след.).

30 *Ibid* (T. III. C. 125).

31 *Questions contemporaines* (1872); *La Réforme intellectuelle et morale de la France* (1872).

32 *Questions contemporaines* (C. 10–11).

33 *La Réforme intellectuelle et morale* (C. 27–28, 161).

ни воспитания, ни литературы, ни искусства, ни морали, ни промышленности»[34]. Хотя возможны переходные ступени и хотя сомнительно даже, можем ли мы когда-нибудь вполне осуществить этот идеал, тем не менее наш долг и наша выгода стремиться к его достижению. Для этого нам придется отрешиться от собственной концепции государства, от римской классической идеи, которую революция неразумно восстановила и преувеличила и которая в течение целого века служит причиной всех волнений и переворотов, испытанных французским обществом[35]. «Прогресс» будет состоять в том, что «чрезвычайно многое потеряет свой государственный характер и перейдет в разряд вещей свободных, предоставленных частной инициативе»[36]. Нет,—говорит также Ренан, употребляя формулу, напоминающую своей полной противоположностью ту, которую мы уже встретили в *Будущем науки*,—нет, государство не является «ни орудием сопротивления, ни орудием прогресса»[37].

К сожалению, у Ренана, как и у Тэна, это индивидуалистическое profession de foi сопровождается критикой учреждений, всего лучше выражающих индивидуализм. Ренан тоже отрицает и осуждает[38] принцип всякого индивидуализма, равное для всех людей естественное право, и заменяет его другим принципом, образованным наполовину «из права разума управлять человечеством, наполовину из прав, имеющих историческое основание»[39]. Но разве исторические права не являются формами обладания, которые санкционировал старый порядок, не заботясь об их происхождении? Что касается права разума руководить миром, то под ним, как видно будет далее, нужно понимать право умственной аристократии господствовать над массой.

«Демократическая химера царства народной воли»[40] ведет, по мнению Ренана, к невыносимо низменному, в нравственном отношении, строю[41]. Основать правительство на всеобщем избирательном праве так же невозможно, как выстроить дом «из груды песку без цемен-

[34] *Questions contemporaines* (C. 73).

[35] *Réforme int. et mor.* (C. 320).

[36] *Ibid* (C. 313). Ренан сомневается, чтобы государство могло сделать обязательным начальное образование. *Ibid* (C. 325).

[37] *Quest. contemp.* (C. 48).

[38] *La Réforme intellectuelle et morale* (C. 243).

[39] *Ibid* (C. 40).

[40] *Ibid* (C. 157).

[41] *Ibid* (C. 303).

та»[42]. Верховенству народа Ренан противопоставляет свою систему, создавшуюся под очевидным влиянием Гегеля и доктринеров, — форму правления, являющуюся, по его словам, «истинно парламентской и конституционной» и предполагающую необходимость династии, знати, верхней палаты, — для представительства «групп и интересов», а не числа избирателей, — и целый ряд реформ в чисто аристократическом духе[43].

Вот почему Ренан, протестовавший ранее против посягательств государства на индивидуума, признает теперь право предоставлять человеку в силу происхождения отправление известных функций[44], — что ведет к устранению от этих функций огромного числа людей. Вот почему далее он восхваляет научную культуру, способную дать ее обладателям «чувство собственного превосходства» и заставить возмущаться мыслью, что их «считают простыми единицами, подобно первому встречному»[45], вот почему он требует свободы мысли только для избранных, повторяя на свой лад знаменитую формулу: для народа необходима религия[46]. Напомню, наконец, что на страницах, относящихся к 1867 году и не проникнутых еще духом иронии, которым насквозь пропитаны все его позднейшие произведения, встречаются утверждения, вроде следующего: «Никакое общество невозможно при строгом применении к людям идей распределительной справедливости»; или следующего, которое теперь даже трудно квалифицировать: «*Целые классы должны жить славою и удовольствиями других*»[47].

Не все, значит, зависит от капризной фантазии в блестящих вариациях *Калибана*, так как они исполнены на тему, уже затронутую автором много лет назад. Но как жалок и как далек от своего первоначального смысла этот индивидуализм, устанавливающий различия между личностями и столь решительно освящающий наиболее отталкивающие формы привилегий.

[42] *Ibid* (С. 67).

[43] *La Réforme intellectuelle et morale* (С. 67–75).

[44] *Ibid* (С. 45–49).

[45] *Ibid* (С. 104).

[46] Он обращается к церкви со следующими словами: «Не касайтесь того, что мы пишем, *и мы не станем оспаривать у вас влияние на народ*... Оставим народу его религиозное воспитание, *только бы нам оставили свободу*». *Ibid* (С. 98–99).

[47] *La Réforme intellectuelle et morale* (С. 245–246). Этот отрывок озаглавлен *La Monarchie constitutionnelle en France*. Он появился сначала в «*Revue des Deux Mondes*», в номере от 1-го ноября 1869 года.

III.

Позитивизм Конта ведет в конце концов к организации моральной, интеллектуальной, социальной и политической тирании, худшей, по мнению Стюарта Милля, из всех, когда-либо угнетавших человечество. Позитивизм Литтре[48] приводит к осуждению социализма и к апологии свободного правления. Однако Литтре до конца своей жизни считал себя верным положительному методу. Возможно ли поэтому допустить, чтобы проповедуемый им индивидуализм был, не скажу, искренним, — Литтре — воплощенная искренность и прямота, — но состоятельным?

Изучение политических и социальных идей Литтре возможно только в связи с хронологическими датами: 1851 и 1870 годы являются эпохами в истории его мысли, в 1851 году он порывает с Контом, послушным и верным эхом которого был до тех пор, — таким послушным и верным эхом, что впоследствии он сам не мог понять столь полного отречения от своей оригинальности[49], в 1870 году при свете событий, жестоко опровергнувших некоторые его излюбленные взгляды, он критически пересматривает свои идеи. Оставим в стороне сочинения первого периода. Не говоря о том, что они не дают ничего нового, сравнительно с Контом, Литтре сам осудил их, и нам не приходится брать на себя легкий труд уличать его в противоречии с самим собою, сопоставляя эти сочинения с позднейшими[50]. Постараемся разобраться только в последних.

Литтре обнаруживает все возрастающее недоверие к экономическим и социальным системам, так как они кажутся ему зараженными ядом метафизики. «Мельчайшее просяное зерно опыта» для него несравненно предпочтительнее «грандиозных обещаний» коммунизма и права на труд[51]. Опыт показал, что кооперация, дающая право на участие в прибылях, общества взаимопомощи, *трейд-юнионы*, улуч-

[48] *De la Philosophie positive* (1845); *Application de la Philosophie positive au gouvernement des sociétés* (1850), *Conservation, Révolution, Positivisme* (1852, 2-е изд. 1879), *Fragments de Philosophie positive et de sociologie contemporaine* (1876), *l'Établissement de la troisième République* (1886).

[49] См. *Auguste Comte et la Phil. pos.* (С. 586–587). Ср. *Conservation, Révolution, Positivisme* (2-е изд.). Заметки, относ. к 1878 г. (С. 246 и сл.).

[50] Каро указал большую часть этих противоречий в своей книге *Littré et le Positivisme*, принеся при этом заслуженную дань уважения безусловной добросовестности Литтре.

[51] *Fragments de la Philosophie positive et de sociologie contemporaine* (С. 381).

шают участь рабочих. Пусть же последние добиваются развития этих учреждений, а главным образом, возможности полнее «распоряжаться своей судьбой»[52]. С этой новой точки зрения Литтре строго осуждает социализм Конта и свое недавнее увлечение им[53]. Чем дальше, тем больше старается он отметить расстояние, отделяющее положительную философию от социализма[54], тем больше старается он подорвать, как слишком скороспелые, все без исключения формулы общественной организации, даже как будто согласные с духом и методом позитивизма[55], тем больше старается он отодвинуть социальную реформу на второй план, а на первый поставить реформу моральную, развитие альтруизма[56]. Так мало-помалу, исчезает первоначальный социализм Литтре, приближаясь в конце концов к либеральным решениям, принятым и превозносимым самими экономистами.

Подобная же эволюция совершается в его политических идеях. Автор *Доклада Обществу позитивистов* признал в конце концов что парламентский режим, «монархический или республиканский», в высшей степени «пригоден для современного положения европейских народов»[57]. Всеобщее голосование кажется ему отвечающим уже не простой «функции», а (заметьте это слово, странно звучащее в устах позитивиста) «праву»[58]. «Соглашение», — это походит на верховенство народа[59], — становится в его глазах источником нового «легитимизма», заменяющего легитимизм теократический[60]. Нельзя забывать, что Литтре был не только одним из основателей Третьей республики[61], но и безусловно авторитетным главою союза между позитивистами и некоторыми из вождей французской демократии.

Будучи защитником политической свободы и приверженцем в экономической области паллиативов, восхваляемых самыми правоверными учениками Адама Смита с целью оградить себя от принципиаль-

[52] *Ibid* (С. 388).

[53] Он называет его «католико-феодальным». *Ibid* (С. 391).

[54] *Ibid* (С. 438 и сл.).

[55] «Много промежуточных ступеней следует пройти, прежде чем социолог будет в состоянии *определенно решить, каким должен быть социальный строй, согласный с положительным миросозерцанием*». *Cons., Rév., Pos.* (С. 216).

[56] *Fragments* (С. 454).

[57] *Conservation, Révolution, Positivisme* (С. 252–253).

[58] *Ibid* (С. 51 и сл.).

[59] См. относ. этого различия *Ibid* (С. 66).

[60] *Ibid* (С. 65).

[61] См. том, озаглавленный *L'Établissement de la troisième République.*

но осуждаемых ими требований, — Литтре тем более кажется либералом и индивидуалистом, что в той области, которую Паскаль назвал царством ума, он сам представляет высшую степень индивидуальности. Однако, принимая частные решения индивидуализма, Литтре отказывает ему в том, что можно назвать условиями его существования.

Я не упрекаю его ни за то, что он отводит государству слишком большую роль в «бдительном покровительстве» моральным и материальным интересам[62], ни за то, что в своем разборе *Истории цивилизации в Англии* Бокля он энергично протестует против идеи зловредности всякого вмешательства государства[63], ни за то, что, подобно Дюпон-Уайту, он считает рост государства неразрывно связанным с ростом цивилизации[64], ни за то, наконец, что он исторически доказал факт постоянного отправления главнейших государственных функций, даже в Средние века, и неправильность довольно распространенного взгляда, будто феодальный строй был «торжеством индивидуума и индивидуализма»[65]. Я ничуть не упрекаю его за это, так как история социально-политических идей доказывает, что индивидуализм нисколько не исключает обращения к вмешательству государства, индивидуализм же XVIII века в особенности предполагает последнее. Но есть другие основания считать индивидуализм Литтре лишенным прочного фундамента и, так сказать, висящим в воздухе.

Литтре допускает парламентский режим, свободное правительство, всеобщее избирательное право, легитимизм на основе соглашения. Это несомненно, но он старательно отмечает, что верховная власть народа, в том виде, как он ее допускает, не может считаться ни «абсолютной», ни «всеведущей» и что, подчиняясь законам, управляющим историческим развитием, «*она имеет значение лишь постольку, поскольку сообразуется с ними и благоприятствует им*»[66]. Я отлично понимаю, что это ограничение вытекает из его доктрины, но оно существенно, так как равносильно признанию безусловного господства событий. «Исторические законы» всегда формулируются задним числом. Литтре знал, насколько социологическое предвидение случайно, так как он сам должен был сознаться в 1871 году в том, что большинство сделанных им ранее предсказаний было совершенно опровергнуто фактами. Допустим поэтому, что произойдет какое-либо

[62] *Fragments* (C. 156).

[63] *La Science au point de vue philosophique* (C. 478 и сл.).

[64] *Fragments* (C. 161).

[65] *Ibid* (C. 172).

[66] *Conservation, Révolution, Positivisme* (C. 66).

событие, столь же непредвиденное в настоящее время, каким была для Литтре в 1869 году Франко-прусская война с ее последствиями, до сих пор тяготеющими над Европой. Допустим, что это событие повлечет за собой уничтожение парламентского режима и всеобщего избирательного права, допустим, что пройдет десять-двадцать лет после этих событий, увидит ли в этом либерал, вроде Литтре, «исторический закон» и сделает ли отсюда вывод, что для «согласования» с этим законом, для деятельности, «благоприятствующей» управляемому им развитию, следует отказаться от свободных учреждений и избирательного права? Если да, то нельзя не сознаться, что либеральный и индивидуалистический позитивизм Литтре дает не особенно прочную базу для индивидуализма и свободы.

Возьмем другой пример. Литтре — сторонник свободы совести[67], свободы, в которой, как мы знаем, Конт видел краеугольный камень всех социальных и политических заблуждений своего времени. Но каким образом он защищает ее? Говорит ли он, что всякое искреннее мнение так же заслуживает уважения, как и само лицо, его высказывающее? Нет, он ограничивается указанием на то, что правительство, объявляя войну мнениям, тем самым придает наиболее новаторским и опасным из них «коллективный характер, которым они обладали в XVIII веке и который они теряют, если им предоставить бороться друг с другом»[68]. Правило очень мудрое; но оно смотрит на свободу совести как на заслуживающий охраны *интерес*. Без сомнения, это важный интерес, но как быть, если он сталкивается с другим, более важным: следует ли им пожертвовать во имя этого последнего?

Это предположение не гипотеза. В качестве убежденного позитивиста Литтре никогда не сомневался, что некогда должен наступить момент, когда устойчивость учреждений вновь будет зависеть, как то уже было в известные исторические периоды, от «согласия»[69] умов. Согласие умов, — Конт говорил о единстве, — вот тот высший интерес, который в конце концов может и должен в глазах такого свободолюбивого и терпимого человека, как Литтре, взять перевес над терпимостью и свободою мысли.

[67] *Conservation, Révolution, Positivisme* (С. 316 и сл.). *Application de la Philosophie positive au gouvernement des sociétés* (С. 13). *La Philosophie positive* (январь-февраль, 1874).

[68] *De la Philosophie positive*, loc. cit.

[69] *Ibid*, loc. cit. И далее: Окончательный режим «будет походить на строй, установленный католицизмом, и ранее политеизмом; с той, однако, разницей, что он будет превосходить их основательностью концепции и перспективой услуг».

IV.

Обратимся теперь к менее важным сочинениям, в которых к теории социального организма пристегнуты выводы, недопустимые даже с точки зрения самой нетребовательной логики.

В *Жизни Обществ*[70] автор заявляет, что «общественное тело одно только представляет интерес», «входящие же в социальный организм атомы представляют мало важности, так как они беспрерывно возобновляются»[71]. Во избежание всяких сомнений автор старательно прибавляет, что, с правильной точки зрения, гражданин представляет из себя лишь «анатомический элемент». Но к чему же может сводиться роль анатомических элементов, как не к тому лишь, чтобы, по выражению Гексли, предоставить мозгу руководить ими с железною непреклонностью? Между тем доктор Бордье восстает, подобно какому-нибудь самому убежденному экономисту, против абстракции, сущности, называемой «государством»[72]. Он старается доказать, что эволюция цивилизации совершается от коммунизма к индивидуализму и что члены государства, «живя сначала для государства и через государство, впоследствии будут жить для себя и чрез себя»[73]. Продолжая чтение его книги, мы найдем там энергичные протесты против государства как страхователя, санитарного врача, своего рода маленького провидения[74]. Но как же тогда согласовать между собою обе части его доктрины?

Автор другой книги, озаглавленной *О природе вещей*[75] и не чуждой местами силы и оригинальности, протестует против взгляда на общество как на «простое соединение лиц»[76]. Он не допускает возможности конфликта между индивидуальным правом и социальным, так как первое—лишь «смиреннейший раб» второго[77]. Социальное право простирается очень далеко, настолько далеко, что в случае нужды ему должны быть принесены в жертву «интересы, вольности и даже жизнь отдельных людей»[78]. Пусть не указывают в виде возражения на «высшие принципы, господствующие в общественной жизни и требующие по-

[70] Bordier. *La Vie des Sociétés* (1887).

[71] *Ibid. Предисловие* (С. VII).

[72] *Ibid* (С. 57).

[73] *La Vie des Sociétés* (С. 59).

[74] *Ibid* (С. 157, 256).

[75] A. Danten. *De la Nature des Choses* (1880).

[76] *Ibid* (С. 198).

[77] *Ibid* (С. 222).

[78] *Ibid* (С. 227).

стоянного внимания к себе»[79], каковы, например, права граждан на самоуправление. Эти принципы обладают лишь относительной и условной ценностью. Граждане имеют право на самоуправление, если они к этому *способны*; если же нет, то они не обладают никаким правом.

Трудно найти более определенную и решительную критику индивидуализма. Но стоит только перевернуть несколько страниц, и мы найдем в той же книге признание благородства и высокой ценности человеческой личности. Человеческая личность с прогрессом цивилизации одерживает «законные победы»[80]. Эти победы должны быть признаны. Так, например, общественная власть должна останавливаться «у порога индивидуальной совести»[81].

Разве это не значит утверждать, что существует, по крайней мере, одна форма свободы, той самой свободы, которая только что была принесена в жертву общественному праву и по отношению к которой все же бессильна общественная власть? Но почему, во имя какого принципа? Конечно, не во имя принципа, выставленного автором в начале своей книги.

«Этнографическая социология», в свою очередь, приводит доктора Летурно к подобного же рода амальгаме[82].

Исходной точкой для автора служит изучение обществ животных[83]. Но в виду того, что самая идея общества «необходимо предполагает деятельное и сознательное сотрудничество»[84], он оставляет в стороне полипов, мадрепор и асцидий и обращается прямо к птицам и млекопитающим, которые должны многому научить социолога. Однако изучение обществ животных представляет лишь пролог к изучению человеческих обществ, где только и можно наблюдать эволюцию и прогресс политических идей.

Правда, с первых же шагов мы встречаемся с затруднением: нам ничего не известно о политических идеях человекоподобных обезьян и людей каменного века[85]. Остается прибегнуть к гипотезе. Человек каменного века «*должен был* сильно походить на представителей низ-

79 *Ibid* (С. 216).

80 *De la Nature des Choses* (С. 230).

81 *Ibid* (С. 228).

82 *L'évolution politique dans les diverses races humaines* (1890), *L'évolution juridique dans les diverses races humaines* (1891).

83 «Социальная эволюция должна изучаться как глава естественной истории». *L'Évolution politique* (С. 2).

84 *Ibid* (С. 3).

85 *L'Évolution politique* (С. 27).

ших типов современного человечества: фиджийцев, бушменов, веддов»[86]. Но общею чертою всех этих орд служит отсутствие всякой социальной организации, — что Летурно, как бы в pendant к «естественному состоянию» XVIII века, называет «первичной анархией»[87].

За периодом первичной анархии следует период подчинения одному главе, «республиканское племя», в свою очередь, уступающее место «зачаточному монархическому клану»[88]. Переход от первого члена ряда к последнему совершается под влиянием таких причин, как война, требующая власти одного начальника, и рабство, создающее неравенство богатств[89]. Каким же образом этот регресс, — переход от первоначальной независимости к порабощению вполне заслуживает такого названия[90], — согласуется с законом прогресса, о котором нам только что говорили? На это мы не получаем ответа.

У низших рас монархическое племя переходит в «небольшую варварскую монархию», каковы, например, монархии Экваториальной Африки и монархии монгольских и монголовидных племен. За небольшими варварскими монархиями следуют большие — Перу, Древняя Мексика, Древний Египет, Эфиопия, Япония, Китай. У трех великих ветвей белой расы (берберов, семитов, арийцев) порядок последовательности меняется. Их политическая эволюция «не вылилась в те же формы, как у цветных рас»[91]. Берберы не дошли до ступени больших монархий. В Карфагене после периода варварских монархий мы видим «обратное движение к республиканской *монархии*» с «более сложной структурой»[92]. То же самое в Афинах[93]. Некоторые народы белой расы, вступившие на путь «подобного возврата к республиканскому быту», могут служить примерами для подражания, которые «серьезная социология» должна рекомендовать всем.

Этнографическая социология ставит своей задачей «медленное и терпеливое» исследование фактов[94]. Но она рассчитывает в то же

[86] *Ibid* (С. 27).

[87] *Ibid* (С. 29). Анархия относительная, как показывает сам автор, говоря об этих народцах.

[88] *Ibid* (С. 34).

[89] *Ibid* (С. 55).

[90] Летурно говорит сам: «По всей земле республиканское племя *вырождается* в монархическое». *L'Évolution politique* (С. 80).

[91] *Ibid* (С. 249).

[92] *Ibid* (С. 250).

[93] *Ibid* (С. 309).

[94] *Ibid* (С. 525).

время «возвыситься» над мелкими инцидентами, «ослепляющими внимание историка»[95]. Поэтому социолог-этнограф не должен отступать перед тем, что можно назвать «научным колдовством»[96]. Действительно, только этим именем и можно назвать операцию, при помощи которой «возврат к республиканскому быту» может быть возведен в образец и рассматриваться как закон прогрессивных обществ. Автор *Политической эволюции* упрекает Спенсера за то, что тот называет своим «анархическим сном»[97]. Между тем, набрасывая картину будущего идеального общественного строя, созерцание которого, очевидно, вознаграждает его за отсутствие подробных сведений о политических идеях человекоподобных обезьян, автор уверяет, что правительство будет при этом строе «доведено до минимума»[98].

Однако можно сомневаться, чтобы таково именно было вполне точное выражение его мысли, так как, по заявлению автора, правительство должно будет исполнять всевозможные обязанности, как, например, доставлять всем знания, распределять людей в зависимости от их нравственных качеств и познаний между различными отраслями национальной деятельности, наконец, организовать всеобщее избирательное право[99]. Все эти разнообразные формулы переплетаются и сталкиваются друг с другом, не вызывая со стороны автора ни малейшей попытки показать, каким образом их можно согласить между собою.

V.

Научный социализм нашел в лице Бенуа Малона[100], не говоря уже о нем как о *борце*, деятельность которого не подлежит нашему исследованию, своего историка и теоретика. Как историк Б. Малон не отличается ясностью идей, но он всегда поучителен, и его книги, если ими пользоваться разборчиво, дают читателю возможность ориентироваться в обширной литературе школы. Как теоретик,—его работа, по-

[95] *L'Évolution politique*. Ср. (С. 110): «Я избегал связывать себя бесплодным историческим методом, т. е. за массою частностей забывать общее».

[96] *Ibid* (С. 50). На той же странице: «Древние легенды часто рассказывают нам о волшебниках и волшебницах, и пр...» Ср. также с. 106.

[97] *Ibid* (С. 539–540).

[98] *Ibid* (С. 545).

[99] *L'Évolution politique* (С. 544).

[100] См. особенно: *Le nouveau parti* (1881), *Le Socialisme intégral* (Т. I и II, 1890), *Précis de Socialisme* (1892, появился лишь 1-й т.).

священная теории социализма, осталась неоконченной, — он во многих важных пунктах исправляет доктрину Карла Маркса. Мы увидим, ценою каких противоречий.

Если Бенуа Малон исправляет доктрину Маркса, то значит ли это, что он ее разделяет? Говоря вообще, да. Подобно Марксу, Бенуа Малон верит в неизбежность социальной революции как в результат противоречия, существующего между современными условиями производства и условиями присвоения. Подобно ему, он верит в наступление коллективистического строя. Подобно ему, он думает, что *четвертое сословие* должно организоваться в партию как особый класс, чтобы ускорить час триумфа, и если он решительно предпочитает мирные пути, то все же не осуждает и обращения к силе[101]. Вот точки соприкосновения между Бенуа Малоном и Карлом Марксом. Не менее значительны, однако, и точки их расхождения.

Мы уже видели, что в качестве историка Бенуа Малон старается показать, как велико было влияние французских социалистов первой трети XIX века[102]. В качестве теоретика он проникнут духом, воодушевлявшим этих писателей. Подобно им, он настроен сантиментально и идеалистически, стремится осуществить царство справедливости на земле. Поправки, вносимые им в доктрину Карла Маркса, не имеют иного raison d'être.

Бенуа Малон не допускает мысли, чтобы общество было простым «рефлексом» экономических отношений, существующих между его членами, и если на борьбу классов, по его мнению, можно смотреть, как на важный элемент исторического процесса, то ей все же нельзя придавать господствующего значения[103]. Моральные силы, в его глазах, важнее материальных интересов. Развитие человечества слишком сложно, чтобы наряду с факторами экономическими[104] не подчиняться влиянию политических, философских и даже религиозных факто-

101 «Под социальной революцией мы понимаем, — установим это однажды навсегда, — социальное преобразование, безразлично, совершится ли оно путем насилия или нет. Но, как бы ни совершилась эта революция, *путем ли голосования, или при помощи оружия, в зависимости от обстоятельств*, — мы уверены, что для этого необходима организация пролетариата как класса в особую партию». *Nouveau parti* (С. 31).

102 См. выше (Кн. II. Гл. 2).

103 *Précis de Socialisme* (Т. I. С. 138).

104 «Будущее человечество *не обойдется без религии*. Гуманизм заменит все остальные религии». Б. Малон, перевод *Квинтэссенции социализма* Шеффле (С. 101, примечание).

ров[105]. Объясняя моральный материализм Карла Маркса вызвавшими его обстоятельствами, Бенуа Малон тем не менее упрекает автора *Капитала* и его слишком послушных учеников в том, что они «сужают социальный вопрос»[106], лишают его характера «вопроса человеческого»[107], забывают, что великими революциями могут считаться только те, которые совершаются во имя идей и чувства, благодаря «могучим мыслям», благодаря «постоянному действию индивидуального и коллективного самопожертвования»[108]. Между тем, как Маркс бесстрастно записывает результаты статистики, Малон проникнут чувством величайшей жалости к слабым и страждущим и дает в одном месте следующее определение социалиста, — определение, отличающееся, по мнению логиков, чрезмерной широтой: «Человек, который носит в своем сердце незаживленную рану мировой скорби»[109].

Как мы уже говорили, слово «*справедливость*» и выражаемое им чувство отсутствуют в сочинении Маркса. Бенуа Малон не только произносит это слово — он проникнут чувством справедливости. Он хвалит Лассаля за то, что тот «гуманнее» Маркса[110], и относится с почтительным, чтобы не сказать, робким, уважением к Прудону, — не к выводам последнего, которые он отрицает и осуждает[111], а к тому, что он называет «законной заботой Прудона об индивидуальной свободе»[112]. В новом обществе, которое он призывает в своих желаниях, которое он предвидит, но возникновение которого он не считает возможным сразу[113], Малон стремится отвести широкое место праву и свободе. Подобно Шеффле, он хорошо понимает, что именно здесь уязвимый пункт коллективизма, а потому щедрою рукою рассыпает ободряющие уверения. Свобода в потреблении продуктов вполне согласима с коллективистической организацией[114]. То же следует сказать о свободе профессий и свободе труда[115]. Кроме того, коллективизм не столько

105 *Précis de Socialisme* (T. I. C. 143–145).

106 *Ibid* (T. I. C. 149).

107 *Ibid* (T. I. C. 152, 177).

108 *Ibid* (T. I. C. 143, 151, 185).

109 *Ibid* (T. I. C. 187).

110 *Socialisme intégral* (T. I. C. 185, сноска).

111 См. *Précis de Socialisme* (T. I. C. 105 и след.).

112 *Ibid* (T. I. C. 108).

113 *«Коллективизм – лишь надежда». Ibid* (T. I. C. 225). В данном случае автор говорит почти что языком своих предшественников, Пеккера и Видаля.

114 *Ibid* (T. I. C. 329).

115 *Ibid* (T. I. C. 317–318).

резкая антитеза современному социальному строю, сколько «соглашение, на почве справедливости, между прежним утопическим коммунизмом и господствующим индивидуализмом»[116].

И действительно, Малон все время горячо стоит за реформы как за средство «избежать тех кровавых столкновений»[117], возможности которых он все же не мог не предполагать. Он обращается одновременно и к пролетариям, и к буржуа, побуждая первых к «реформационному вмешательству» и стараясь таким путем отвлечь от «революционной деятельности»[118], заклиная вторых противопоставить «справедливому недовольству и слепой ненависти — чувства справедливости и братства»[119]. Он набрасывает картину будущего общества, к которому приведет «социалистическое возрождение», и в этой картине Сен-Симон и Пьер Леру нашли бы воплощение некоторых своих любимых идей, а Фурье и Кабе встретили бы оптимизм и наивность, проявленные ими самими в их великодушных и восторженных мечтах[120].

Принимая во внимание многочисленность поправок, вносимых Малоном в доктрину Маркса, начинаешь меньше удивляться его ссылкам, подобно Бентаму, на принцип наибольшего счастия наибольшего числа людей и даже, подобно Канту, на принцип уважения к человеческой личности. «Более века тому назад, — говорит он, — Кант установил два принципа нравственности, охватывающих собою почти всю область человеческой деятельности». И он цитирует, кроме максимы, предписывающей поступать по правилам, которые могли бы быть возведены во всеобщие законы, другую максиму, в которой выражается господствующая идея спиритуалистической философии права: «Никогда не смотри ни на свою, ни на чужую человеческую личность как на средство, а как на цель»[121].

Как бы ни была умеренна коллективистическая дисциплина, — даже соглашаясь с Бенуа Малоном, хотя это еще далеко не доказано или доказуемо, что вносимые им смягчения согласимы с социальным строем, за который он стоит, — она все же будет выражаться в слишком мелочной и, в особенности, слишком *внешней*, слишком *чуждой воле* регламентации, чтобы способствовать благоприятному развитию моральной личности. Героическая душа, — душа, преисполненная любовью, быть

116 *Ibid* (T. I. C. 224).

117 *Précis de Socialisme* (T. I. *Предисловие*. C. II).

118 *Ibid* (T. I. C. 165).

119 *Ibid* (T. I. *Предисловие*).

120 *Ibid* (T. I. C. 325–339).

121 *Précis de Socialisme* (T. I. C. 180).

может, и была бы в состоянии, постоянно жертвуя собою, облагородить, скажем, даже освятить такое абсолютное подчинение. Но для этого она должна быть именно героической, тогда как даже самое совершенное воспитание не способно во всех воспитывающихся развить героические чувства.

Ничто не мешает, — в конце концов Малон так и поступает, — надстроить над коллективизмом очень возвышенную и благородную мораль. Но было бы невозможно доказать, что наиболее благородные моральные концепции ведут к политике и социальной экономии, аналогичным политике и экономии коллективизма, в особенности же, что такая политика, такая социальная экономия совместимы с моралью, построенной на кантианском принципе высшей ценности человеческой личности. Во всяком случае Малон не постарался этого доказать, и созданная им система делает честь скорее его благородству как человека, чем его логике как мыслителя.

VI.

Из предшествующих примеров видно, как индивидуализм соединялся с доктринами, по-видимому, совершенно его исключающими. Теперь вот из числа многих два примера, которые, наоборот, показывают, как к доктрине, принципиально совершенно индивидуалистической, присоединяются чуждые, враждебные ей элементы. Я имею в виду одного экономиста и одного юриста, сочинения которых в остальных отношениях не имеют между собою ничего общего.

Как экономист Курселль-Сенейль[122] принимает основные положения школы, но придает им своеобразную форму. Он исходит из философии Бентама, однако он исправляет ее формулу. На место принципа наибольшего счастья наибольшего числа людей он ставит принцип наивозможно полного развития жизни в человечестве[123]. Немногие экономисты анализировали с такою проницательностью, как он, причины современного социалистического движения[124] или опровергали с большей силой и точностью идеи Карла Маркса по поводу прибавочной ценности и теорию обобществления орудий труда[125].

[122] См. особенно: Courcelle-Seneuil. *Études sur la science sociale* (1862), *L'Histoire de la Révolution* (1877), *Liberté et socialisme* (1868), *Préparation à l'étude du Droit* (1887).

[123] См. *Préparation à l'étude du Droit* (Прибавление 2. С. 371–396).

[124] *Ibid* (С. 175–186).

[125] *Préparation à l'étude du Droit* (С. 122–130).

Курселль-Сенейль относится враждебно к уступкам и компромиссам и проявляет очень мало склонности к расширению путем законодательства разного рода паллиативов, каковы, например, участие в прибылях и производительные и потребительные общества[126]. Он вооружается против вмешательства государства в промышленный строй с такою же горячностью[127], с какою выступает на защиту свободы труда.

То же отвращение к принуждению, ту же веру в свободу, тот же энергичный призыв к индивидуальной энергии мы находим у него и в том случае, когда он обсуждает вопросы политики, управления, морали. Сфера деятельности государства должна все более и более сужаться, сфера деятельности частных лиц расширяться[128]. Прогресс всегда совершался в этом направлении[129]. Индивидуальная свобода не должна иметь иных границ, кроме уважения к свободе другого[130]. Все это — точное выражение индивидуалистического тезиса в том его виде, по крайней мере, какой он получает у экономистов, когда последние сводят его к противоположности индивидуума и государства, чтобы повергнуть индивидуума в прах перед государством[131].

С другой стороны, в качестве последователя Бентама, Курселль-Сенейль выражает полнейшее отвращение к чистому разуму, к абстрактному принципу права, к теории естественного права и Декларации прав человека. Для него Декларация прав — продукт чистой фантазии, совершенно лишенный юридического характера[132]. Что может быть «искусственнее» так называемого естественного права[133]? Идею права, как ее понимает «интуитивная школа», можно изучать только при посредстве чистого разума, стоящего выше опыта[134]. Таким образом, Курселль-Сенейль, подобно Бентаму, ставит перед нами трудную задачу: примирить индивидуалистическую политическую экономию с отрицанием принципа всякого индивидуализма.

126 «Идея сделать общим правилом при посредстве власти ту или другую из этих трех мер — одна из тысячи опасных идей нашего времени» (*Ibid*. С. 168).

127 См. в особенности *Études sur la science sociale* (С. 222–225) и *Prép. à l'ét. du Droit* (С. 111–112).

128 *Études sur la science sociale* (С. 225 и сл.).

129 *Ibid* (С. 217).

130 *L'héritage de la Révolution* (С. 222).

131 «Бог, который получает ежедневно столько почестей, не имеет реального существования». *Prép. à l'étude du Droit* (С. 131, 138, 277).

132 *Ibid* (С. 214).

133 *Ibid* (С. 209).

134 *Ibid* (С. 396–420).

Трудность усугубляется еще вследствие сильного влияния на Курселль-Сенейля позитивизма. Это влияние, сказывающееся во всех его работах, особенно заметно в том случае, когда он в своей общей концепции морали подставляет идею жизни вместо идеи счастья и когда он ставит общество выше индивидуума. Человек не представляет собою «изолированное существо». Повсюду мы наблюдаем его «связанным с известной группой»[135]. Он получает от общества «и свою жизнь, и свои идеи». Социальное сознание «порождает наше сознание, проясняет его и контролирует»[136]. Нам самим принадлежит очень мало. Даже наших прав и свобод мы имеем основание требовать только потому, что они необходимы обществу, от которого мы их получаем[137].

Курселль-Сенейль напрасно желает нас уверить, что подобные права не менее почтенны и драгоценны, чем те, которые вытекали бы из рационального принципа. Раз «социальное право» важнее индивидуального и социальное сознание выше индивидуального сознания, свобода находится в опасности. Достаточно, впрочем, процитировать отрывок, взятый из одного его сочинения, чтобы это противоречие ясно сказалось в нескольких строках. Автор только что перечислил выгоды, получаемые индивидуумом от общества. Он только что показал нам, что индивидуум душою и телом связан с подобными себе и постоянно находится под угрозой силы общественного мнения или принуждения. Вдруг он останавливается, как будто неожиданно вспомнив, что в его собственных глазах орудием всякого прогресса является индивидуальная инициатива. И вот, сейчас же, после настойчивых указаний на то, чем индивидуум обязан обществу, он пишет: общество, в сущности, слагается только из индивидуумов, оно не что иное, как «мысленное существо»[138].

Таким образом, реальное существо, индивидуум, всем обязан обществу, представляющему собою лишь мысленное существо.

Смешение и противоречивость элементов бросается в глаза у Аколла в его *Философии политической науки*[139]. Сочинение имеет два эпиграфа, которые подчеркивают этот контраст гораздо более, чем того

135 *Prép. à l'étude du Droit* (С. 30–32).

136 *Études sur la science sociale* (С. 151).

137 «Они являются формой социального права, результатом уклада, созданного для роста и сохранения общества и каждой из составляющих его семей». *Ibid* (С. 151 и 152). «У нас только те права, которые мы получаем от общества».

138 *Études sur la science sociale* (С. 155).

139 Acollas. *Philosophie de la science politique et Commentaire de la déclaration des Droits de l'homme de 1793*.

хотел бы, разумеется, сам автор. «Политика — только глава из естественной истории», говорит один из эпиграфов. Второй эпиграф гласит: «Право и Свобода». Откройте книгу: она не уничтожает впечатления, произведенного первой страницей. В ней твердо установлено, что индивидуум предшествует социальной группе и первенствует над нею. «Социальная монада — это индивидуум»[140]. Государство, которое «в идеале ничто», а на практике стремится быть всем, должно «стремиться обратиться в ничто»[141]. Социальное право — «обветшавшая теория». Только теория «автономии человеческой личности»[142] — «юная и новая» теория. Эти заявления и определения могли бы выдать автора за сторонника спиритуалистической метафизики, поэтому он подставляет под них натурализм, первым следствием которого, в глазах автора, является необходимость слить «науку о человеке с наукой о природе», «политику с физиологией человека»[143]. Но если «наука о природе — все или почти все», что же остается на долю философии права? Если человек «ни существо особого рода, ни король», как можно говорить о его «автономии»[144].

Нет, разумеется, никакой нужды настаивать на несвязности этих концепций. Не то чтобы автор *Философии политической науки* приносил в жертву право личности, но если он и спасает его, то ценою очевиднейших непоследовательностей. Его экономический и политический индивидуализм осуждает его натуралистическую философию, а его натуралистическая философия, если бы она оставалась верна самой себе, должна была бы отнять у его индивидуализма всякий raison être, а равно и всякую возможность к проявлению.

VII.

Это смешение различных элементов, наличность которого мы сейчас констатировали в таком значительном числе сочинений, ясно свидетельствует о постоянной и даже возрастающей неустойчивости идей. Оно неоспоримо свидетельствует также о явной склонности отводить место индивидууму и его праву, место свободе даже в системах, наиболее проникнутых научным или историческим духом.

140 *Phil. de la science politique* (Предисловие. С. V. Ср. с. 103).

141 *Ibid* (С. 106).

142 *Ibid* (Предисловие. С. VI).

143 *Phil. de la science politique.* Предварительные замечания (С. 15).

144 *Ibid.* Предварительные замечания (С. VII).

И могло ли быть иначе? Правда, в наше время история и естествознание неотразимо влекут к себе, и это легко объясняется постоянными завоеваниями науки о природе и страстной любознательностью, с которой человек в изучении прошлого ищет тайны своего происхождения, но чувство индивидуальной свободы, вера в высокую ценность человеческой личности точно так же представляют собою силы, способные противостоять всяким покушениям.

Но раз условия борьбы одинаковы, следовало бы ожидать, что индивидуализм сумеет хорошо защититься от нападений, которые происходят на наших глазах. Так ли это?

ГЛАВА ВТОРАЯ

РАЗЛОЖЕНИЕ ИНДИВИДУАЛИЗМА И УСПЕХИ ГОСУДАРСТВЕННОГО СОЦИАЛИЗМА

Индивидуализм, как его понимали Бенжамен Констан, Бастиа, их ученики и последователи, обозначает собою возвращение к возвышенной доктрине XVIII века, но вместе с тем он занимает важное место и в области идей. Его главные тезисы, если их связать воедино, образуют довольно прочное целое. Все они опираются на одну общую точку зрения, которая сообщает им известную теоретическую ценность. Это доктрина на ущербе, но все-таки доктрина, и ее приверженцы горячо стоят за нее.

В настоящее время связь, недавно соединявшая различные части системы, исчезла, и у последних представителей школы, за редкими исключениями, нет веры в абсолютную ценность своих собственных идей. Кроме того, вместо того, чтобы примкнуть к философии, вроде эклектизма, которая давала бы им точку опоры, хотя и не особенно прочную, но все-таки реальную, все они — в различной степени, но все без исключения — подверглись влиянию метода и миросозерцания, несовместимых с их принципами.

Отсюда все более и более возрастающее бессилие индивидуализма защититься от натиска противников. Отсюда, равным образом, все возрастающие успехи государственного социализма, являющегося как бы серединой между индивидуализмом и настоящим социализмом, изворотом, который считается пригодным для устранения наиболее острых затруднений, так как избавляет от необходимости касаться существа дела.

I.

Превосходство свободных учреждений и, в частности, парламентского строя, принцип невмешательства государства в экономические и моральные отношения, совместимость свободы и демократии — таковы были, как нам известно, основные положения либеральной школы. С тех пор эти положения подвергались столько раз самой разносторонней критике, что в настоящее время немногие писатели, даже из тех, которые называют себя индивидуалистами, отстаивают все эти принципы в целом и во всей полноте. За исключением *Принципов права* Боссира[145] и книги *Индивидуальное право и государство* Бедана[146], я не знаю ни одного нового сочинения, проникнутого духом индивидуализма, которое не делало бы противникам индивидуализма важных, иногда даже решительных уступок в вопросах капитального значения. Да и книга Бедана вся проникнута сознанием современного кризиса, полна грусти при виде того, что препятствует и угрожает дорогим автору принципам[147]. Его книга — энергическое и страстное выступление в защиту дела, которое чувствуется проигранным. Книга Боссира содержит, правда, главные черты либеральной доктрины, но автор скорее скользит по поверхности вопросов, чем проникает в их глубину, и злоупотребляет чисто словесным синтезом для примирения теорий, в которых самый нетребовательный анализ обнаруживает разнородные, если не непримиримые, элементы[148].

Если оставить в стороне эти две книги, то где мы найдем индивидуалистический тезис выраженным без ограничений и умолчаний, каким мы встречаем его у писателей эпохи Реставрации, Июльской монархии и Второй империи? Где найдем в особенности трогательную веру в очевидность своих мнений, одушевлявшую когда-то сторонников этой доктрины?

Я не знаю теперь публициста, который, подобно Ремюза, пользовался бы для защиты парламентского строя аргументами из Аристотеля? Либералы, еще не отказавшиеся от защиты этого строя, считают его только средством, пригодным для известной переходной фазы развития обществ, почти несовместимым с прогрессом демократии

145 Beaussire. *Les Principes du Droit* (1888).

146 Beudant. *Le Droit individuel et l'État* (1891).

147 См. *Le Droit individuel et l'État*, заключение (С. 276, 288).

148 Примером такого словесного синтеза может служить «примирение» в том, что автор называет «верховенством права», трех теорий: 1) божественного права; 2) верховенства народа; 3) верховенства разума... *Principes du Droit* (Кн. II. Гл. 1).

и осужденным, вероятно, некогда рухнуть под напором этой демократии, как слишком хрупкая и сложная рамка для ее поддержки[149]. Те же самые, если не еще более сильные, оговорки встречаем мы относительно политической свободы и ее главной гарантии — разделения властей. Или нам решительно возражают против возможности разделения трех властей, по крайней мере, в их источнике, так как если законодательная власть исходит от народа, то исполнительная власть назначается парламентом, а судебная избирается властью исполнительной, следовательно, все три власти не только не допускают абсолютного разделения, но тесно связаны между собой[150]. Или нам показывают с историей в руках, что смотреть на разделение властей как на политический идеал современных обществ — «странная иллюзия». Наоборот, правильный ход общественной жизни зависит от их «сотрудничества», от их «солидарности»[151].

Если и встречаются еще (впрочем в меньшинстве) экономисты, строго придерживающиеся теории абсолютного невмешательства государства, то другие заметно уклоняются от этой строгости, не считая себя, однако, через это еретиками.

Сказанное подтверждают труды Журдана и Вилле. Последний не допускает, чтобы единственной задачей государства было сохранение существующего порядка. Государство, говорит он вместе с Дюноном-Уайтом, обязано не только сохранять, но также «идти вперед по пути прогресса»[152]. Автор принимает потом всякого рода предосторожности, чтобы не зайти слишком далеко, тем не менее он начал с установления принципа, от которого в ужасе отшатнулось бы столько его предшественников. Журдан, более осторожный и боязливый, чем Вилле, отделяет себя от тех, кого он называет «радикалами в политической экономии», и отказывается порвать «узы необходимости, соединяющие экономический строй с государством»[153].

Хотя Леруа-Болье в своей интересной книге *Современное государство и его функции*[154] горячо отстаивает главные принципы экономи-

[149] См. у E. de Laveleye в *le Gouvernement de la Démocratie* (T. II. C. 93 и сл.) сводку всех возражений, направленных против парламентского строя *самими либералами*.

[150] См., например, Ferneuil. *Les Principes de 1789 et la Science sociale.*

[151] См. L. Duguit. *La Séparation des pouvoirs et l'Assemblée nationale de 1789* (Paris, Larose, 1893).

[152] Villey. *Du Rôle de l'État dans l'ordre économique* (C. 16).

[153] Jourdan. *Du Rôle de l'État dans l'ordre économique* (C. 396).

[154] Leroy-Beaulien. *L'État moderne et ses fonctions* (1890).

стов и не отрицает laissez faire, laissez passer[155], хотя он подчеркивает опасность, которой угрожают свободе системы, отдающие силу государства на служение известного социального идеала[156], хотя он желает видеть в государстве большое общество взаимного вспоможения и страхования, довольно похожее в конце концов на частные торговые и промышленные общества[157], — с той, однако, разницею, что общество, образующее государство, состоит не из ограниченного числа участников, а из всех граждан данной страны, — тем не менее он делает важные уступки духу времени.

Он допускает, например, что по мере эмансипации, усложнения и роста общества, к двум первичным функциям всякого государства — внешней безопасности и организации правосудия — прибавляется новая функция. Она состоит в том, что государство принимает участие в деле прогресса, не препятствуя, разумеется, прочим силам, работающим в этом направлении[158]. Но такую границу трудно установить. Впрочем, и сам Леруа-Болье чувствовал это, констатируя невозможность априори[159] определить сферу деятельности государства и сферу деятельности индивидуума, так как в жизни они «проникают одна в другую» и «перемещаются»[160]. Это совершенно справедливо, но остается еще знать, не должны ли эти «перемещения» быть результатом рефлексии, а не случайности, и не могут ли, не должны ли они пойти далее того пункта, где довольно произвольно желают фиксировать их экономисты?

Либералы признали впоследствии совершенно немыслимой ту тесную связь, которую Прево-Парадоль установил, по его мнению, между демократией и политической свободой[161]. Изучая под конец своей жизни политическое состояние Франции (эти страницы заслуживают полного внимания)[162], Шере недавно констатировал неодоли-

155 *Ibid* (С. 7).

156 *Ibid* (С. 242).

157 *Ibid* (С. 76 и сл.).

158 *L'État et ses fonctions* (С. 39 и сл.).

159 *Ibid* (С. 41).

160 *Ibid* (С. 41).

161 *Новая Франция* занимается, как известно, вопросами об устройстве, в той или иной политической форме «*демократического и свободного*» правления, изучением «*условий установления свободы во французской демократии*». Подобные выражения постоянно встречаются у него. См. особенно (С. 129–130, 149). См. Gréard. *Prévost-Paradol* (С. 73 и сл.).

162 Éd. Schérer. *La Démocratie en France* (1884).

мый отныне рост демократии[163]. Но если ей и придется подчиниться, то жить при ее господстве будет трудно, в особенности же будет трудно построить социальную жизнь согласно прекрасной формуле либералов, потому что антагонизм между свободой и демократией будет «становиться все более и более очевидным»[164]. Во всех вопросах чистой политики, финансов, образования или благотворительности «демократическое решение» противоположно «либеральному решению»[165], и эта противоположность будет все более усиливаться.

Прогрессирующее разобщение между тезисами, еще недавно тесно связанными между собой, очевидный упадок духа у большинства тех, кто еще поддерживает эти тезисы, — такова первая причина, объясняющая современный кризис индивидуализма. Но эта причина не единственная и даже не самая важная.

II.

Бастиа смешивал факты с философскими рассуждениями, с априорными взглядами. Свободный обмен и свободная воля отлично уживались у него вместе. Современные экономисты враждебно относятся ко всему, что они называют «теорией» или «философией». Они требуют, чтобы мы оставили заоблачные высоты и держались поближе к земле[166]. Таковы современные вкусы, и экономисты подчиняются им. К несчастью, факты, взятые без разбора, не приводят к тем выводам, какие хотелось бы извлечь из них экономистам. Для получения этих выводов им приходится делать *выбор* между фактами.

Возьмем, например, вопрос о вмешательстве государства в дело прогресса. Один экономист, обогативший сокровищницу науки массой новых фактов[167], указывает для доказательства некомпетентности государства на развитие железных дорог и страхования, — развитие, всецело обязанное частной инициативе. Лучше ли бы это сделало государство? Сделало ли бы оно это так же хорошо? Получается отрицательный ответ, из которого делается вывод: прогресс не нуждается во вмешательстве государства. Другой писатель, о котором сейчас пойдет речь, стремясь доказать противоположное: что у новых народов

163 *Ibid* (С. 3).

164 *Ibid* (С. 52).

165 *Ibid* (С. 71).

166 См. Leroy-Beaulien. *L'État moderne et ses fonctions* (С. 242).

167 *L'État moderne et ses fonctions* (С. 80–81).

дело прогресса требует вмешательства государства — приводит в качестве особенно ценного для него аргумента уничтожение рабства[168]. Не ясно ли всякому, что эти намеренно *подобранные* примеры ничего не доказывают? Дюпон-Уайт может быть прав, но это еще не доказывает, что Леруа-Болье ошибается, и наоборот. В обоих случаях факты подобраны для доказательства предвзятой идеи.

Если бы экономисты строго держались метода, состоящего в исследовании *всех* фактов, им было бы очень трудно защищать идею невмешательства. Что может быть в настоящее время разительнее факта постоянного усиления функций государства во всех прогрессивных обществах? Повсюду, а в особенности во Франции, Англии, Германии и Соединенных Штатах, прогресс демократии приводит ко все более и более частому вмешательству государства во все отрасли человеческой деятельности[169]. Нам до сих пор еще очень часто говорят об отвращении, питаемом англичанами и американцами к воздействию государства, к умножению писанных законов, это истины, запоздавшие на тридцать или сорок лет.

Экономист, разумеется, сохраняет за собой право протестовать против факта во имя чистой идеи. Но если он будет считаться только с фактами, то как сможет пройти мимо того, о чем я только что говорил? Чтобы быть последовательным, экономист, враждебно относящийся к вмешательству государства, должен или отказаться от претензии обосновывать свою теорию на фактах, или же дать тому факту, который я подчеркиваю, более удовлетворительное объяснение, чем указание на прискорбное невежество государственных деятелей, на бесталанность палат и на дурной характер демократии, решительно нежелающей обращать внимание на весьма полезные для нее наставления. Третье решение, состоящее в провозглашении верховенства факта, если не считаться с противоречащими фактами, очевидно, неприемлемо.

Даже чистые либералы все более и более стремятся устранять так называемые абстрактные принципы, чтобы держаться одних только положительных данных. В этом отношении они подчиняются духу времени. Продолжая с большей определенностью движение, начатое некоторыми из их руководителей, они смотрят благосклонно на учреждения, имеющие историческую основу, не отдавая себе отчет в том, что через Бенжамена Констана они примыкают к Гизо и Ройе-Коллару, а че-

168 Dupont-White. *L'Individu et l'État,* passim.

169 См. Laveleye. *Gouvernement de la Démocratie*, относительно же Соедин. Штатов — *Bryce, The American Commonwealth.*

рез Ройе-Коллара и Гизо к немецкой и английской исторической школе, т. е. к чистой реакции против принципов французской революции.

Отмеченное сейчас изменение в направлении либеральной школы оказало влияние на текущую политическую жизнь, но изучение этого влияния заставило бы нас уклониться от нашей задачи[170]. Однако мы останемся вполне в ее пределах, если покажем, что либеральная школа, как бы нарочно, ослабляет дозу присущего ей индивидуализма, относясь с таким безразличием или даже пренебрежением к абстрактным принципам, априорным точкам зрения[171].

Ведь эти априорные точки зрения, эти абстрактные принципы недавно служили оружием против исторически сложившегося социально-политического установления, которое по своей древности, по оказанным им заслугам, по тому блеску, каким оно еще было окружено в конце XVIII века, казалось достойным глубокого уважения и неприступным для всякого, кто не начинал с признания требований разума. Это установление пало, потому что против него был разум. Таким образом, отвергая разум, либералы отвергают источник своего собственного бытия. И почему они отвергают его? Для более удобной защиты против одной категории противников, — демократов, которые, имея одинаковый с ними исходный пункт, виновны в том, что не остановились там же, где они сами. Либералы не замечают, что благодаря этой тактике они обезоруживают себя со стороны общего врага и становятся отныне беззащитными против школ, оспаривающих у разума всякое право вмешиваться в социально-политические установления. Сила там, где логика. Если самое *существование* и *давность* учреждения дают ему ценность, то нужно идти до конца, и защищать все, что существует и имеет давность, — защищать только потому, что оно имеет давность и существует.

Окончательно порвав с философским априоризмом, либеральная школа вдвойне ослабила себя. Она лишилась движущего принципа, некогда создавшего ей счастье и славу, она лишилась, кроме того, всякой возможности устоять против аргументов, основанных на традиции, истории, факте.

Значит ли это, что исторический дух совсем не заслуживает одобрения? Мы, по крайней мере, так не думаем. Но в данном случае, безуслов-

170 Главные результаты этого влияния: недоверие к революционному методу и доверие к так называемому эволюционному, дух примирения и умеренности и проч. сулят непосредственные выгоды, но мешают видеть связанные с ними в будущем несомненные и важные неудобства, которые мы отмечаем здесь.

171 См., например, Arthur Desjardins. *La Liberté politique dans l'État moderne* (С. 2).

но, необходимо различать *цели* общества и *средства*, служащие для их достижения. Если бы современные представители либеральной школы ограничились утверждением, что априоризм плохой руководитель при выборе средств, они были бы вполне правы. История и опыт являются здесь очень кстати, но при условии — не терять из виду цель, предварительно установленную путем единственно пригодного метода — путем априорных рассуждений. В нашем *Заключении* читатель вновь найдет только что указанное различие и вытекающие из него следствия[172].

III.

Опасность, угрожающая индивидуалистической мысли тем сильнее, что сама демократическая школа, увлеченная идейным движением, глубоко отличным по принципу, но совершающимся по тому же самому направлению, также перестает дорожить метафизическими понятиями, на которые до сих пор опиралась.

В то время как первые представители этой школы в XIX веке гордились всесторонним применением идеи естественного права, современные представители школы под влиянием материализма отбрасывают это понятие, считая его устаревшим и относясь к нему, как и вообще к спиритуализму, с невыразимым презрением[173].

Что же происходит вследствие этого? Происходит то, что сравнительно умеренная государственность, которую некогда исповедовала демократическая школа, уступает место государственности без меры и границ. В самом деле, то же самое понятие естественного права, на которое опирались сторонники разумного вмешательства государства, служило им также преградой против сторонников чрезмерного и незаконного его вмешательства. Мы видели, как воспользовался этим понятием Вашро, чтобы обеспечить свободе место в демократической политике[174]. У его преемников мы напрасно стали бы искать подобного уважения к правам совести. Все они, наоборот, готовы предоставить индивидуума целиком, — телом и душой, — в распоряжение государства. Точно так же и философские гипотезы, которым они оказывают внимание и доверие, уничтожают всякое различие между ин-

[172] См. далее *Заключение*.

[173] Достаточно обратиться, например, к книге Эжена Пеллетана *Les Droits de l'Homme* и сравнить ее с современными сочинениями той же школы, чтобы ясно представить себе пройденный путь.

[174] См. выше (Кн. III. Гл. III).

дивидуумом и государством. Здесь новое доказательство тесной связи, соединяющей эволюцию социальных и политических теорий с эволюцией общей философии. Современный кризис индивидуализма точь-в-точь соответствует кризису спиритуализма.

Констатируя это, мы не только объясняем зло, но и получаем возможность предугадать, чем против него бороться.

Тенденция демократии не считаться с индивидуальной свободой и тенденция либерализма отрицать *свободу* ради *свобод* являются, в сущности, случайными. Ничто не обязывает либеральную школу держаться такой концепции свободы, а демократическую — такой концепции социального права. Пусть возвышенный идейный порыв рассеет очарование, в которое погружены демократическая школа под влиянием легковерного удивления перед материалистической наукой, а либеральная под влиянием суеверного благоговения перед фактом и историей, и обе эти школы с удивлением увидят, что им легко сойтись и что они без всякой помехи могут признать мысль, общую таким демократам, как Токвиль, и либералам, как Прево-Парадоль — мысль о примирении свободы и демократии.

Но пока этот порыв не совершился, на просторе будет работать государственный социализм.

IV.

Государственный социализм нашел в Германии особенно благоприятную почву для развития и целую школу писателей, проповедовавших его принципы[175]. Следует ли отсюда, что он представляет собою, как это писали, «немецкую философию»[176]. Такое мнение можно поддерживать только при одном условии: если мы откажем в оригинальности и глубокомыслии французскому публицисту Дюпон-Уайту[177], который без всякого, по-видимому, влияния немецкой мысли очень точно уяснил себе и выразил руководящие идеи государственного социализма гораздо раньше Эйзенахского конгресса (октябрь 1872 года), поставившего государственный социализм, так сказать, в первую очередь для немецкой науки и политики.

175 См. Замечательную работу Ch. Andler'a *Les Origines du Socialisme d'État en Allemagne*, 1 т. in 8o. Париж, 1897.

176 Léon Say. *Le socialisme d'État* (С. 2 и 3).

177 *L'Individu et l'État* (1857), *La Centralisation* (1860), *La Liberté politique considérée dans ses rapports avec l'administration locale* (1864), *Le Progrés politique en France* (1868).

Две главные тенденции привели Дюпон-Уайта на путь, где он должен был встретить государственный социализм: тесно связать индивидуум с социальной средой и видеть в прогрессе самую цель жизни обществ. Дюпон-Уайт читал Конта и Литтре[178]. Он возражает им, но заимствует у них ту идею, что индивидуум всем обязан обществу, в котором живет[179], а также идею, что общество не представляет собой простого собрания индивидуумов. Смотреть так на общество, а равно видеть в семье простую группу лиц разного возраста и пола — значит не понимать «души» общества и семьи[180].

Если общества созданы для совершенствования, то главнейший вопрос о путях прогресса[181]. А для Дюпон-Уайта является постулатом, что общества созданы для совершенствования. В этом опять-таки проскальзывает если не чисто позитивистическое влияние, то во всяком случае близкое к нему. Религия прогресса не осталась замкнутой в храме или, вернее, в часовне, которую посвятил ей Бюше: она распространилась вне ее, и Дюпон-Уайт — один из горячих, хотя и независимых, ее адептов.

Вместе с основателями этой религии он вверяет государству заботу о содействии прогрессу[182]. Нетрудно заметить связь этой идеи с предыдущей: Дюпон-Уайт потому и призывает государство содействовать прогрессу, что очень низко ценит индивидуума. Слабая и неловкая рука последнего, его по природе эгоистическая душа не могут выполнить такого огромного дела, как дело прогресса. Но это дело не может совершиться само собой[183]. Без сомнения, интеллектуальная, моральная и даже социальная аристократия[184] легко предвидят прогресс, но они нуждаются в государстве как в «агенте». Морально государство выше индивидуума. Не является ли оно созданием «всего, что есть в нас самого чистого, самого возвышенного»[185]? Не явля-

178 См. две его статьи в *Revue des Deux Mondes* (1 и 15 февр. 1865 г.).

179 *L'Individu et l'État*, изд. 3 (С. 162). Не отдавая себе отчета в важности этого взгляда, Дюпон-Уайт выразил идею, на которую опираются работы нескольких современных социологов: «Человек получает полную ценность только как часть конгломерата. *Очень много значит густота населения*, соприкосновение людей друг с другом, — одним словом, общество». *De la Centralisation* (С. 267).

180 *L'Individu et l'État* (С. 160–161).

181 *Ibid* (С. 1).

182 *L'Individu et l'État* (Гл. VII. С. 243 и сл.).

183 *Ibid* (Гл. V. С. 181 и сл.).

184 *Ibid* (С. 185 и сл.).

185 *Ibid* (С. 265).

ется ли оно «посредником между индивидуумами и Провидением»[186]? Не получает ли оно свою «миссию» от принципа, который выше самого общества[187]? Дюпон-Уайт, таким образом, подготавливает и применяет формулы, которыми впоследствии так широко воспользуются катедер-социалисты. Ни Вагнер, ни Лоренц фон Штейн не пошли в восторженном преклонении перед государством дальше своего французского предшественника.

Столь же несомненно превосходство государства перед индивидуумом с точки зрения материальной силы, отсюда опять-таки — обязательное вмешательство государства. Здесь Дюпон-Уайт вступает на более твердую почву, в область фактов. Он очень убедительно показывает, — это пункт, который развивали впоследствии другие, не прибавив ничего существенного к сказанному им, — что по мере усложнения и совершенствования цивилизации в такой же степени развиваются «механизм и деятельность правительства»[188]. Прогрессивное общество должно иметь более сильное и сложное правительство, чем примитивное общество, подобно тому, как оно обладает более богатым языком[189].

Вследствие этого двоякого превосходства государство должно заботиться о социальном, политическом, экономическом и даже моральном прогрессе. Социальный и политический прогресс состоят в приобретении известных прав: права повиноваться только закону, права участвовать в правительственной деятельности и проч. Но эти права одновременны появлению государства, и там, где они развиваются, развивается, в свою очередь, государство, в том смысле, что каждое из этих прав, по решительному выражению автора, «усиливает правительство»[190]. Экономический прогресс, в свою очередь, предполагает «деятельную полицию»[191], ибо нельзя «все слабое и инертное предоставить захвату более сильного, ловкого и предусмотрительного»[192].

[186] *Ibid* (С. 278). Ср. (С. 166): «Государство обладает моральным авторитетом, равным авторитету церкви». И далее, в чисто мистических выражениях (С. 44): «Кто может быть более (чем государство) естественным *посредником* между абсолютным разумом и человеческим духом?»

[187] *L'Individu et l'État* (С. 166).

[188] *Ibid* (С. 41).

[189] *Ibid* (С. 64). Ср. (С. 65): «Чем больше жизни, тем больше органов; чем больше сил, тем больше законов. Но законом и органом общества является государство».

[190] *L'Individu et l'État* (С. 39).

[191] *Ibid* (С. 51).

[192] *Ibid* (С. 52).

Нужно, кроме того, разбирать конфликты, возникающие между капиталом и трудом. Ведь в прогрессивном обществе промышленность «создает пауперизм и тем самым усиливает деятельность правительства»[193]. Наконец, моральный прогресс, являющийся прежде всего продуктом индивидуальной воли, также возлагает на государство известные обязательства. Развитию человеческой совести должно соответствовать «постоянное улучшение легальной морали»[194]. Идея справедливости развивается в глубине индивидуальной совести и «из более богатой совести переходит в более прочные законы»[195]. Здесь, однако, Дюпон-Уайт делает важную оговорку: он требует для индивидуума в качестве его абсолютного права свободы мысли и ее письменного выражения[196].

Возрастающее вмешательство государства в жизнь прогрессивных обществ осуществляется одновременно посредством администрации и закона[197]. Дюпон-Уайт желает полнейшей централизации, и в защиту этого взгляда пишет целую книгу[198]. Он не боится, что законы множатся и регулируют все возрастающее количество интересов. Он подыскал даже две формулы, которым впоследствии суждено было воспроизводиться и повторяться много раз: «Прогресс заключается скорее в улучшении закона, чем в отсутствии последнего»[199]; «Всякий закон должен служить к облегчению положения наиболее многочисленных и наименее счастливых классов»[200].

Государственный социализм, — тот, по крайней мере, какой мы находим во Франции, — всецело заключается в следующих формулах: вера в способность закона своим действием преобразовать души, а также нравы, обычаи и все взаимоотношения людей и призыв к деятельности закона в пользу обездоленных. Если присоединить сюда стремление не сохранить за политической экономией ее абстрактный характер, а морализовать ее и стремление вернуть идее государства доверие, которого ее лишили чистые экономисты, то мы дойдем до сущности самой немецкой мысли.

193 *Ibid* (С. 57).

194 *Ibid* (С. 71).

195 *Ibid* (С. 75–76).

196 *Ibid* (С. 209–213).

197 См. там же главу под названием *Du Rôle de l'État en France* (С. 97 и сл.).

198 *La Centralisation*.

199 *L'Individu et l'État* (С. 242).

200 Введение к франц. переводу *Представительного правления* Стюарта Милля (С. XLIV).

Один из этих двух элементов уже был предусмотрен во Франции экономистами-диссидентами, Сисмонди, Бюрэ и др., о которых мы говорили выше, другой нашел горячего сторонника в лице Дюпон-Уайта. Последний старается уничтожить обвинения, выдвинутые против идеи государства экономистами и либералами. То, исследуя сущность этой идеи, он видит в ней «силу разума, выраженную в законе»[201]; то, изучая отношения между индивидуальным правом и государством, он отказывается признать существование реального антагонизма между свободой и авторитетом и доказывает, что достоинство индивидуума ничуть не пострадает от расширения функций государства, так как «подчинение индивидуума большей дисциплине обусловливается большим разнообразием и усилением его деятельности»[202].

Хорошо уяснив себе, что высшая цивилизация требует более сложного правительства, Дюпон-Уайт в то же время отлично понял и выяснил главное: чем современное государство отличается от других исторических форм государства. Существующее теперь государство заняло место прежних частных властей. «Под дыханием прогресса притеснение рушится, но власть остается». Притеснение рушится — значит, индивидуум завоевывает свои основные права, власть остается — значит, на долю государства остается определенная задача. «Так появляются одновременно могущественное государство и свободная личность. Права индивидуума и права государства — два современника, которые родятся в тот день, когда рушатся привилегии»[203]. Следовательно, Дюпон-Уайт хочет не принести индивидуума в жертву государству, а, наоборот, найти в государстве орудие для «усовершенствования и возвышения индивидуума»[204]. Поэтому он не считает себя социалистом и отзывается о социализме в очень суровых выражениях[205].

Его, действительно, нельзя было бы назвать социалистом (хотя он и обращается к вмешательству государства, но это обращение имеет ту же причину и цель, как и обращение к государству индивидуалистов XVIII века), если бы он прежде чем отстаивать права индивидуума и высокую ценность человеческой личности, как то имело место в только что приведенном отрывке и во многих других[206], не начал с чрезмерно-

201 *L'Individu et l'État*. Введение (С. LXVII).

202 *Ibid* (С. 201).

203 *L'Individu et l'État* (С. 22).

204 *Ibid* (Введение. С. LX).

205 *Ibid* (Введение. С. LIX).

206 См. в особенности предисловие Дюпон-Уайта к франц. переводу книги Стюарта Милля *О свободе*.

го расширения «личности государства», видя в последнем нечто сверхчеловеческое, если бы он не признал законодательство способным исцелить все общественные недуги, если бы он не был увлечен, очарован идеей прогресса, прогресса абсолютного, рассматриваемого в качестве высшей цели, достойной быть предметом достижения и достигаемой не столько *индивидуумом*, сколько *ради индивидуума*.

Все эти черты, взятые вместе, составляют государственный социализм, как его понимают у нас многие радикальные или даже либеральные политики, которые, не желая противопоставлять требованиям масс абсолютно неприемлемую цель, но не обладая способностью восходить к принципам, чтобы при помощи их разобраться в этих требованиях и особенно в средствах для их удовлетворения, набрасываются на государственный социализм, замечая в последнем лишь его примирительный характер и доставляемые им минутные выгоды.

V.

В руководящих идеях государственного социализма находили сходство с идеями просвещенного абсолютизма: тот же самый метод; тот же самый дух, равноценные результаты.

Метод? Было бы любопытно и поучительно сравнить в деталях *Учреждения* Бильфельда с современным германским или даже французским специальным законодательством. Конечно, взгляды, господствующие теперь, например, на общественную гигиену не те, что в середине XVIII века; но точная и мелочная регламентация, которой желал Бильфельд, была бы, mutatis mutandis, к лицу нашим регламентам и ордонансам. Дух? Задачей просвещенного деспотизма было служить интересам государя и защищать его совесть от всякого угрызения, внушая ему убеждение, что он пользовался своим просвещением на благо своего народа. В настоящее время задача государства, применяющего эту форму социализма, сводится к тому, чтобы обеспечить гражданам известную сумму материальных благ, разумеется, во имя правильно понятого интереса, — ради борьбы с революционным духом или также вследствие угрызений совести, — так как государство убеждено, что, обладая специальными знаниями, которых лишены граждане, оно не имеет права держать эти знания под спудом. Результаты? Просвещенный абсолютизм оказался неспособен создать людей, так как он имел в виду не человеческую личность, а избавление последней от необходимости мыслить, желать, действовать, существовать. Кроме того, просвещенный абсолютизм оказался неспособен защитить

тот политический строй, прочность которого он должен был обеспечить. Все заставляет думать, что то же самое случилось бы и с государственным социализмом, если бы ему удалось одержать верх, и что вместо поддержки современного социального строя он сделал бы его более доступным для противников, уничтожая в массах чувство инициативы, а вместе с тем и чувство ответственности.

Мало того, стремясь как будто к благу отдельных людей, государственный социализм работает прежде всего для самого государства. На этот счет не ошибался великий политик-практик, покровительствовавший этой доктрине и официально утвердивший ее господство в Германии[207]. Он хорошо понимал, что государство привязывает к себе гражданина прочными узами зависимости и подчинения, приучая его обращаться к нему с просьбами об издании закона, административного распоряжения или полицейского приказа. Он хорошо понимал, что государство *как таковое крепнет от этих видимых уступок*. Политические формы могут меняться, но сумма власти, бюджет принуждения, связанные старыми формами с новыми, не только не уменьшаются, но возрастают.

Революционный социализм также считается с этим неизбежным результатом. Поэтому, признавая радикальную несостоятельность государственного социализма, он без сожаления и даже с удовольствием смотрит на развитие вытекающих из него учреждений. Подобно тому, как экономическая концентрация, столь восхваляемая ортодоксальными экономистами за ее полезность для крупных промышленных, торговых и финансовых организаций, подготавливает, по мнению научного социализма, обобществление средств производства, облегчая коллективизму захват существующих ныне полных и неполных монополий, так и государственный социализм полезен тем, что приучает людей к дисциплине, которую им придется соблюдать при господстве коллективизма. Как всякое средство обхода, государственный социализм, по-видимому, не трогая будущего, захватывает его и, по-видимому, устраняя опасность, приближает момент ее наступления[208].

Тем не менее государственный социализм не возник бы, а возникнув, не достиг бы такого развития, как теперь, не увлек бы сильных

[207] Бисмарк. См. у E. de Laveleye *Le socialisme contemporain*, главу о катедер-социалистах.

[208] О государственном социализме см. прекрасный труд, в котором принимали участиеЛеруа-Болье, Жанэ, Курсель-Сенейль, Окок, Франк, Бодрильяр, Фредерик Пасси, Артюр Дежарден, Э. Левассер, Глассон, Жорж Пико. Отчеты Академии моральных и политических наук, 1886 г., 1-е полугодие.

умов, не породил бы целый легион теоретиков и апостолов, не привел бы в беспокойство и смущение совесть множества людей, если бы не отвечал, хотя и плохо, некоторым запросам современности. Во всяком случае возникновение и успех государственного социализма являются новым доказательством современного кризиса и делают более неотложной необходимость положить ему конец.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

СОЗНАНИЕ СОВРЕМЕННОГО КРИЗИСА. ФУЛЬЕ И РЕНУВЬЕ

Фулье и Ренувье — вот два философа, которые в высшей степени ясно сознавали современный кризис социальных и политических идей и пытались разрешить его. Прежде чем закончить наш труд, нам остается рассмотреть эти две попытки, построенные на совершенно различных основаниях.

I.

Фулье подходит к вопросу с трех сторон. Как должно в настоящее время понимать право, общество и собственность[209]?

Относительно права были выставлены три основных тезиса: право сливается с силой, право представляет собою господствующий интерес, право является выражением внутренней свободы человеческой души. Каждый из этих тезисов, по мнению Фулье, отчасти правилен, отчасти ложен. Каждый из них, следовательно, составляет при условии исправления частицу полной и абсолютной истины.

К чему приводит отождествление права и силы? Оно приводит к междоусобной войне, затем — к «поглощению индивидуума нацией, расой, человечеством, наконец, массой»[210]. Но из этого не следует, что право и сила не имеют ничего общего. Из этого не следует в особенности, что для дела самого либерализма была безразлична возможность оценки свободы «с точки зрения власти и эволюции»[211]. Пред-

[209] *L'Idée moderne du Droit* (1878), *La Science sociale contemporaine* (1880), *Critique des Systèmes de morale contemporains* (1883), *La Propriété sociale et la Démocratie* (1889).

[210] *L'Idée moderne du Droit* (2-е изд. С. 135).

[211] *Ibid* (С. 139).

варяя будущее, Фулье дополняет «при помощи чисто произвольной гипотезы» механическую теорию «так, как она сама дополнит себя когда-нибудь»[212]. Он допускает, что мир управляется механически, но спрашивает, «какие механизмы являются наиболее совершенными и наиболее богатыми живыми силами». Не те ли, очевидно, которые, «будучи предоставлены самим себе, всего дольше движутся самостоятельно»[213]?

С этой точки зрения, идеалом «социальной механики» является предоставление индивидуумам наибольшей свободы. Таким образом, либерализм находит себе место в мире, подчиненном механике. Правда, пока это либерализм чисто внешний, и если бы его оставить в таком виде, то он представлял бы из себя не столько реальность, сколько «полное подражание истинно либеральному режиму»[214].

Доктрина, которая сводит право к господствующему интересу, также приводит в своей грубой форме или к анархии, или к деспотизму. Она приняла, однако, уже более совершенную форму, благодаря видоизменениям, которые испытала утилитарная теория. Сторонники этой теории поняли, что первым условием всеобщего счастья служит «всеобщая свобода»[215]. Это большой шаг вперед. Однако и с такой поправкой утилитаризм не свободен от затруднений. Если право представляет из себя власть, «которую общество в своих интересах уступает индивидууму», то всякое право в конце концов зависит от доброй воли общества[216]. Чтобы избежать этого вывода, нужно расстаться с утилитаризмом и найти в другом месте принцип, основанный на *бескорыстии*, без которого не может обойтись теория права[217].

Таким образом, мы приходим к третьему взгляду, который кладет в основу права внутреннюю свободу. Здесь сейчас же возникают бесчисленные возражения, наиболее интересные из которых приводят к следующей дилемме: или чистая свободная воля служит основой права, без всякого отношения к вопросу о благе, и тогда, так как свободная воля, согласно определению, абсолютно неограниченна и способна к противоположным решениям, каждый имеет право на все, в теории нет границы для прав индивидуума, а на практике торжествует сильнейший, или же примешивается рассуждение о каком-либо благе, составляющем

212 *Ibid* (С. 139).

213 *Ibid* (С. 139).

214 *Ibid* (С. 143).

215 *L'Idée moderne du Droit* (С. 170).

216 *Ibid* (С. 184).

217 *Ibid* (С. 212).

цель самой свободной воли, и тогда наше уважение должно обратиться на это благо, на эту цель, и человек в силу того лишь, что он существо свободное, не может более иметь никакого права[218]. Невозможно избегнуть этой дилеммы, если не принять коррективы к теории, которая основывает право на внутренней свободе. Фулье дает формулу этих корректив. Право, как и свобода, не *естественно*[219]. Напротив, подобно свободе, оно лежит вне природы. Оно *идеально*[220]. Но этот идеал может стать реальностью в силу закона, по которому всякая идея стремится воплотиться в жизнь, раз она постигнута. Этот закон, как известно, служит для Фулье высшим объяснением явлений, и теперь он доказывает «его плодотворность» в применении к социальному строю, как раньше доказал в применении к чисто философским вопросам[221].

Так что, если кто хочет дойти до коренной метафизической основы права, то должен искать ее там, где находят свое объяснение как индивидуальное сознание, так и сама индивидуальность, — в идее относительности знания, идее, которая связана с «несомненным существованием неизвестного и возможным существованием непознаваемого»[222]. Непознаваемое находится не только в объекте, но и в субъекте. Сознание «само для себя непостижимо». За пределами психики лежит область *метапсихики*, которая, не являясь областью внешней и трансцендентной, а имманентной, тем не менее столь же непроницаемо, как лежащая за пределами физики область *метафизики*[223]. Этим объясняется, почему сознательная воля каждого должна сдерживать себя перед сознательной волей другого, когда последняя не посягает на нее. Мы встречаемся здесь с принципом, ограничивающим одновременно и действие, и мысль, с принципом, который ставит препятствие как «практическому», так и «интеллектуальному» догматизму[224]. Как вне нас, так и в нас лежит «проблема»[225]. И в этом заключается «присущая человеку загадка», которая, облекаясь в различных философиях разными именами, «придает понятию права его сверхфизический характер»[226].

218 *L'Idée moderne du Droit* (С. 225–226).

219 *Ibid* (С. 234).

220 *Ibid* (С. 244).

221 *Ibid* (С. 248).

222 *Ibid* (С. 265).

223 *L'Idée moderne du Droit* (С. 267).

224 *Ibid* (С. 268).

225 *Ibid* (С. 269).

226 *Ibid* (С. 273).

Дойдя до этого пункта, Фулье не без труда заканчивает свое доказательство. Ему остается показать, что преобразованная таким образом идеалистическая теория права согласуется с двумя другими преобразованными теориями. Свобода и воля, понимаемые так, как он их понимает, отождествляются, по его мнению, с *властью* par excellence и *интересом* par excellence[227]. Через это он достигает того, что «все доктрины путем надстройки одна над другой образуют из себя цельное здание с фундаментами различной высоты»[228]. Причем он льстит себя уверенностью, что такая надстройка является результатом не «произвольного эклектизма», а «настоящего научного и метафизического синтеза»[229].

Всегда верный своему методу, Фулье пытается дать новое понятие «общества», более содержательное, чем имеющиеся налицо, — такое понятие, которое поглощает и заменяет идеалистическое и натуралистическое понятия[230].

И против идеалистической, и против натуралистической теории права были сделаны важные возражения, которые, однако, не опровергают их окончательно[231]. В самом деле, предположим, что общество не возникает из договора, но следует ли из этого, что договор не является идеальной целью и наиболее моральной формой общества[232]? Предположим доказанным, что чисто индивидуалистическая доктрина чересчур ограничивает роль общества, следует ли из этого, что «социальное право» представляет собою реальность?

Нельзя отрицать, что самый факт жизни в обществе порождает «новые отношения». Но «посредством какой алхимической операции индивидуумы, соединясь в общество, могут создать совершенно новое *право*, и притом противоположное их собственному»[233]?

Вместо того чтобы абсолютно противополагать друг другу теории общественного договора и социального организма и считать их непримиримыми, Фулье, как известно, создает поглощающую их теорию *договорного организма*. Человеческое общество представляет «организм,

227 *Ibid* (С. 284–285).

228 *Ibid* (С. 288).

229 *L'Idée moderne du Droit* (С. 288).

230 *Ibid* (С. 288). Ср. (С. 290–292, изд. 2-е) письмо автора к Ренувье, в котором он защищается против некоторых возражений и точно определяет характер своей задачи.

231 См. резюме этих возражений в *la Science sociale contemporaine* (С. 3).

232 *Ibid* (С. 7).

233 *Ibid* (С. 26).

который осуществляется путем самосознания и самоопределения»[234]. В этом синтезе находят место целесообразность и механизм. Развивается некоторый зародыш, но этот зародыш — идея[235].

Политические последствия новой теории гораздо значительнее, чем последствия тех двух соперничающих доктрин, которые она устраняет. Герберт Спенсер ошибался, упорно отстаивая чистый индивидуализм, но точно так же ошибался и Егер, отстаивая противоположную точку зрения[236]. В действительности «полная децентрализация совместима с полной централизацией»: чем свободнее граждане, тем лучше понимают они пользу ассоциации, т. е. «умножения силы, ума и самой свободы, вытекающего из соединения сил, умов и свобод»[237]. Но ассоциации не только будут развиваться, они будут стремиться к федерализации[238]. Государство будущего явится «ассоциацией ассоциаций», «свободной централизацией, вытекающей из децентрализации». Так примиряются элементы, считавшиеся противоположными, — «индивидуальность и коллективность, свобода частей и крепость целого»[239]. Индивидуализм — необходимое условие возрастающей деятельности государства, притом деятельности желательной и неизбежной.

Я не намерен вносить больше единства, чем то сделал сам автор между приведенными взглядами и теорией *искупительной справедливости*, которой заканчивается его книга. Понятно, однако, что, отводя государству очень широкую сферу деятельности, — причем он охотно возвращается к этому пункту, — Фулье подготовил умы к признанию существования справедливости, задача которой не состоит только в том, чтобы воздавать каждому по заслугам, которая уже не сливается с христианским братством, но задается целью искупить «правонарушения», завещанные нам историей и до сих пор еще живущие в своих последствиях[240].

Природа, «создавшая роковую борьбу за существование», — вот первый источник этих правонарушений. Человеческая свобода, «несовершенная и всегда способная ошибаться», служит вторым их источником. Государство обязано совершить искупительную деятельность, ко-

234 *La Science soc. contemp.* (С. 115).

235 *Ibid* (С. 118).

236 *Ibid* (С. 180–182).

237 *Ibid* (С. 179).

238 *Ibid* (С. 180).

239 *La Science soc. contempor.* (С. 180).

240 *Ibid* (С. 359).

торой не в состоянии выполнить индивидуум[241]. Государство должно понять, что граждане не суть члены «общества, условия жизни которого неизменны»[242]. Государство должно сделать так, чтобы обиженный получил удовлетворение. Впрочем, государство не обязано «исправлять *все* социальные и политические несправедливости прошлого». Его деятельность может и должна заключаться в известных границах. «Нельзя касаться всего того, что не может быть *проверено и оценено*»[243]. Кроме того, даже там, где государство имеет обязанности, индивидуум еще не имеет необходимых прав[244]. Наконец, государство — высший судья своих обязанностей[245]. Впрочем, Фулье говорит очень осторожно о путях и средствах искупительной справедливости. Как на ее орудия, он указывает на всеобщее обязательное и бесплатное образование[246] и на справедливые законы, заставить полюбить которые задача образования[247].

Так примиряются между собой, — причем становится непонятен их предшествующий антагонизм, — политическая метафизика и социальная физика, идеализм и натурализм[248]. Это чудо творят *договорный организм* и *искупительная справедливость*; они творят и много других чудес: я имею в виду страницы, не входящие в круг моего исследования, на которых Фулье развивает до бесконечности космологические следствия своей доктрины[249].

Этюд о *Социальной собственности и демократии* написан по тому же плану, но менее глубок по содержанию. Попытка синтеза, сделанная в двух предыдущих работах, здесь совершенно отсутствует. Противоположные доктрины сталкиваются, не сливаясь друг с другом.

Фулье осуждает и абсолютный коллективизм[250], и абсолютизм частной собственности[251]; последний потому, что он пренебрегает социальной стороной нашего существования и принципиально отрицает все, чем мы обязаны материально, интеллектуально и морально об-

241 *Ibid* (С. 362).

242 *Ibid* (С. 364).

243 *La Science soc. contemp.* (С. 370).

244 *Ibid* (С. 372).

245 *Ibid* (С. 373).

246 *Ibid* (С. 374).

247 *Ibid* (С. 377).

248 *Ibid* (С. 384, 387).

249 *Ibid* (С. 411 и сл.).

250 *La Propriété sociale et la Démocratie* (С. 27–40).

251 *Ibid* (С. 11–25).

ществу себе подобных; первый — потому, что общество как таковое «не создает целиком землю и орудия труда», а также потому, что, строго говоря, он заключает в себе не только право всех французов на Францию или всех немцев на Германию, но всех людей вместе на территорию каждой нации и даже право «человечества будущего» на все, чем обладает современное человечество. Фулье отвергает также чистый социализм и чистый индивидуализм на том основании, что они возводят в сущность или индивидуума, или общество, прибегая к одинаковой абстрактной диалектике, ложной в обоих случаях[252].

Индивидуальная и социальная собственность могут и даже должны, по мнению Фулье, существовать одновременно. Роль государства заключается в том, чтобы помогать их совместному развитию, исправляя дурные стороны одной хорошими другой[253]. Впрочем, коллективная собственность уже существует в значительных размерах (берега, леса, дороги, каналы, общественные памятники и проч.) и постоянно возрастает. Фулье считает вполне законным увеличивать ее известными средствами: предоставлением во временное пользование свободных земель для получения наибольшего земельного дохода[254], льготами для учреждений дешевого кредита[255], изменениями в законах о наследовании[256]. Кроме этого материального фонда существуют социальные фонды другого характера, — социальный фонд политической власти, в которой все участвуют посредством всеобщего голосования[257], социальный фонд знания, в котором все участвуют через всеобщее обучение[258]. Государство должно благоприятствовать «прогрессу земельной, движимой, политической и интеллектуальной коллективной собственности»[259]. И первая из всех его обязанностей заключается в организации социального и политического воспитания, способного внедрить эти истины во все умы[260].

Изучая теории Фулье сами по себе и с точки зрения допускаемых ими приложений, нельзя не признать, что они носят согласительный и примирительный характер. Государство, организованное сообразно

252 *Ibid* (С. 2).

253 *Ibid* (С. 64).

254 *La Propriété soc. et la Démocratie* (С. 56).

255 *Ibid* (С. 58).

256 *Ibid* (С. 59–61).

257 *Ibid* (С. 155 и след.).

258 *Ibid* (С. 195 и след.).

259 *Ibid* (С. 283).

260 См. *L'Enseignement au point de vue national.*

принципам его философии, не обладало бы ни недостатками социалистического государства, ни недостатками государства, соответствующего ходячей и урезанной индивидуалистической формуле. Но следует ли отсюда, что Фулье нашел выход из кризиса? Думать так не позволяет много оснований.

В этой попытке примирить крайности мы напрасно стали бы искать точной, ясно обозначенной границы, которую сам Фулье называет «справедливой границей»[261] прав государства по отношению к индивидууму и, обратно, индивидуума к государству. Принцип искупительной справедливости соблазнителен, но как он неопределен! Фулье сам видит это, и, желая помешать его слишком широкому применению, что могло бы послужить угрозой для приобретенных прав, оговаривает случаи, когда его не следует применять. Нельзя, говорил он, касаться всего, чего «нельзя проверить и оценить». Но чего же «нельзя проверить и оценить» в отношении вековых несправедливостей? Допустить, что где-то существует несправедливость, или просто подозревать ее существование, не значит ли уже *оценить* ее в известной мере? Придерживаясь формулы Фулье, мы рискуем постоянно признавать справедливыми, по крайней мере, в глубине души, требования, в удовлетворении которых затем должны будем отказывать.

Мало того. На каком основании Фулье утверждает, что обязанностям государства по отношению к его членам, пострадавшим от исторических несправедливостей, не соответствуют права этих потерпевших индивидуумов? Почему это так? На это нам не дают ответа, ограничиваясь установлением принципа, что государство — высший судья своих обязанностей. Но этот принцип заимствован не у моралиста и не у метафизика: он заимствован у публициста, который, в свою очередь, опирается на максиму публичного права[262]. Другими словами, ответом на вопрос морального характера служит положение публичного права. Государство считается высшим судьей своих обязанностей в силу старой идеи абсолютизма государственной власти. Но не следует ли считать его в силу той же самой идеи единственным судьей и о своем праве?

Мы упрекаем Фулье не за умеренность, с которой он стремится примирить крайности, не за то, что он смотрит на вопрос о приложениях своего принципа, как на «вопрос меры, благоразумия, удобства»[263], а лишь за то, что он взял из области, совершенно чуждой социальной

261 *La Science sociale contemporaine* (С. 370).

262 Фулье обращается здесь к *L'Individu et l'État* (С. 86) Дюпон-Уайта.

263 *La Propriété sociale et la Démocratie* (С. 39).

морали, мотивы, которые приводят его к оговоркам по поводу практического значения и следствий «искупительной справедливости» — этого кульминационного пункта его политики. Хотя Фулье удалось вполне осветить разнообразные и сложные стремления нашего времени, хотя он очень живо чувствует кризис наших политических и социальных концепций, тем не менее ясно, что он не дает нам того незыблемого принципа, в котором так нуждаются наши умы.

Рождаются также сомнения и относительно ценности того синтеза, которым гордится Фулье. Возникает опасение, что этот синтез не представляет из себя единства и что в произведениях Фулье мы находим лишь новый эклектизм, хотя и построенный на более глубоких метафизических основах, чем эклектизм Кузэна, и располагающий всеми средствами превосходной диалектики и очень богатым научным аппаратом. Этот эклектизм выдает себя формулами, вроде следующей: «Всякое абсолютное положение — ложно»[264]. Из дальнейшего будет видно, что мы не отказываем мыслителю в праве выбирать, т. е. высказываться и решать. Мы полагаем, напротив, что всякое убеждение есть результат выбора. Беда эклектизма, в наших глазах, заключается поэтому не в том, что он делает выбор, а в том, что он руководится при этом мотивами не чисто рационального характера, в особенности же в том, что он объединяет при этом элементы, входящие в системы непримиримых между собою идей.

Таковы, по нашему мнению, по основаниям, которые уже были указаны и которые будут развиты далее, идея «моральной личности» и идея «общества», рассматриваемого как реальность. Фулье сам дает доказательство непримиримости этих идей, так как ему с трудом удастся избежать необходимости признать существование *общего сенсориума*[265]. Он хорошо понимает, что в случае такого признания, все было бы кончено с индивидуумом и его правом. Тогда он прибегает к самому хитроумному и, в сущности, самому неудовлетворительному из *distinguo*. Не существует социального сознания индивидуальности, т. е. общество не представляет собой «огромного индивидуума», живущего своей собственной жизнью[266], но индивидуальное сознание обязательно имеет коллективную сторону, т. е. индивидуум, полагая, что сознает самого себя, сознает главным образом общество, к которому принадлежит[267]. Необходимо, следовательно, признать существова-

[264] *La Propriété sociale et la Démocratie* (С. 1).

[265] *La Science soc. contemp.* (С. 245–246).

[266] *Ibid* (С. 227).

[267] *Ibid* (С. 241). См. оговорки автора (С. 242–243).

ние трех видов организмов: у одних сознание «смутно и рассеянно» — зоофиты, кольчатые, у других оно «ясно и централизовано» — высшие позвоночные животные, у третьих оно «ясно и рассеянно» — человеческие общества[268].

Чтобы надлежащим образом охарактеризовать эту концепцию, достаточно, по нашему мнению, привести выражения, в которые облекает ее сам Фулье: «Это только гипотезы, утонченность которых мы не скрываем от себя»[269]; «Для подтверждения этой гипотезы можно было бы придумать доводы, аналогичные следующим, и т. д.»[270]; «В этой концепции есть доля истины, однако не следует ее преувеличивать»[271]. Понятно, что Эспинас, мало удовлетворенный этой критикой, делал возражения на нее, и не соглашался покинуть своей собственной точки зрения, считая ее гораздо более устойчивой: «Если я есть мы, то мы по тем же самым основаниям есть я»[272].

Если обратиться к источникам доктрины Фулье, то его эклектизм становится еще очевиднее. У него были предшественники. В Германии и во Франции не один философ и юрист пытались аналогичными способами примирить спор между государством и индивидуумом, сближая между собой то, что Блюнчли называет историческим и философским методами[273].

Не восходя к Краузе[274], следует указать на Аренса, одного из наиболее ярких представителей этикоорганической школы[275]. Между «идеальным организмом» Краузе, «моральным организмом» Аренса и «договорным организмом» Фулье разница только в словах. Идея искупительной справедливости также до известной степени аналогична той задаче, которую Аренс ставит государству, обязывая последнее к вмешательству с той целью, чтобы, смотря по надобности, побуждать или сдерживать элементы социального развития, получающие исключительное значение или оказывающиеся отсталыми, и призывая его прекращать «очевидные уклонения и эксцессы»[276]. Наконец, когда Фулье

[268] *Ibid* (С. 245).

[269] *Ibid* (С. 245).

[270] *Ibid* (С. 244).

[271] *Ibid* (С. 242).

[272] Письмо, цитируемое Фулье (*La Science soc. contemp.* С. 246, примеч. 2).

[273] *Allegemeine Staatslehre*, I.

[274] О политических теориях Краузе и о влиянии руководящих идей этого философа см. у Аренса *Cours de Droit naturel* (7 изд. Т. I. С. 78 и сл.).

[275] Так называет ее сам Аренс. *Ibid* (Т. II. С. 369).

[276] *Ibid* (Т. II. С. 353).

сближает и стремится примирить крайности, нам неизбежно вспоминается, как представлял себе Аренс современный нам период развития человечества: характерной чертой этого периода, по мнению Аренса, служит «слияние всех частных истин, уничтожение всех противоположностей, царство абсолютной гармонии в материи и духе»[277].

Впрочем, эти аналогии можно объяснить тем, что для Краузе и Аренса, с одной стороны, для Фулье—с другой, Шеллинг был общим источником, из которого они черпали принципы своей метафизики, а следовательно, и принципы своих социальных и политических теорий. Влияние Шеллинга, заметное в первых работах Фулье, не исчезает и впоследствии. Широкообъемлющая и в то же время туманная мысль Шеллинга породила как теократический абсолютизм Сталя, так и полулиберализм этикоорганической школы.

Легко заметить, где расходятся эти ветви, выросшие из одного ствола. Школа абсолютистов следует логике своего принципа, этикоорганическая противится логике своего и постоянно контролирует вытекающие из него следствия. К игре блестящей и очаровывающей диалектики, которая извлекает из принципов все, что угодно, и ведет ослепленного читателя окольными путями, нередко приводящими его к отправному пункту, так, что после продолжительного путешествия он в конце концов остается почти на том же месте,—у Фулье присоединяется сознательное стремление постоянно держаться настороже против абсолютизма и предвзятое намерение отвести свободе место в социальной и политической жизни, независимо от хода исследования.

Идет ли дело об основах права или о природе общества, мы всегда встречаемся с одним характерным приемом. Признавая известный принцип, но не принимая его следствий, Фулье вносит от себя *предпочтение, пожелание*, чтобы нечто было так, а не иначе. При всяком удобном случае в его книгах встречаются формулы, подобные следующим: «*Я не могу допустить*, чтобы истинный либерализм сколько-нибудь опасался знания»[278] или «Естественная история, *правильно истолкованная*, оправдывает *тех, кто ищет* прогресса солидарности путем развития свободы»[279], или еще «*В интересе* социального организма стать договорным»[280] и проч. Число таких примеров легко можно было бы увеличить.

Подобно многим философам нашего времени, Фулье не решается расстаться ни с одной из великих гипотез, руководящих современною

277 *Cours de Droit naturel* (T. II. C. 8).

278 *La Science sociale contemporaine* (C. 191).

279 *Ibid* (C. 191).

280 *Ibid* (C. 345).

мыслью. Но именно потому, отказываясь с самого начала исключить хоть одну из них, а следовательно, сделать выбор какой-либо одной предпочтительно перед другими, он принужден постоянно выбирать в подробностях. *По выбору* он делает государство единственным судьей своих обязанностей, *по выбору* отказывает индивидууму в праве, соответствующем обязанности государства, *по выбору* приписывает индивидуальному сознанию коллективный характер вместо того, чтобы приписать коллективному сознанию индивидуальность.

В этом обнаруживается коренной недостаток метода, а также его полное бессилие положить конец кризису, возникшему в значительной степени именно вследствие шаткости умов, вследствие их неспособности или нежелания следовать в своих выводах одному раз установленному принципу и при помощи последнего прийти к единственно возможному для нас достоверному положению: тому, которое вытекает из полной логической устойчивости наших мыслей.

II.

Политические и социальные труды Ренувье распадаются на две части[281]: одна излагает, другая критикует и полемизирует. Обе части неразрывно связаны друг с другом и чрезвычайно тесно соединены с системой философа. Если сравнить абсолютную, строгую логичность мысли этого философа с только что рассмотренными нами амальгамами и противоречивыми построениями, то получается очень приятный контраст. Еще больше удовлетворения доставляет метод, применяемый Ренувье, так как, примем мы или отвергнем его общее миросозерцание, он дает нам орудие, позволяющее решить интересующую нас проблему.

Доктрина Ренувье представляет, в сущности, реакцию против реакции: реакцию во имя возвышенного индивидуализма XVIII века против тех теорий, которые в течение ста лет разрушают его, а равно и против тех, которые под предлогом дальнейшего развития искажают и умаляют его[282].

[281] *La Science de la morale* (1869), *Critique philosophique* (1872–1889), где Ренувье рассмотрел и развил принципы, установленные в первом сочинении, с точки зрения допускаемых ими приложений. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885). Ренувье перепечатал потом свое *Introduction à la Philosophie analytique de l'histoire* и издал *Philosophie analytique de l'histoire*, 4 т. Париж, 1896 и 1897.

[282] Fouillée. *Examen des Systèmes de morale contemporaine.*

Не опасаясь упреков в излишних нападках на тенденции оспариваемых доктрин,—так как он оставляет за собой право судить их и по другим основаниям,—Ренувье охотно и часто останавливается, например, на социальных и политических выводах позитивизма. Он оценивает по заслугам чрезмерное благоговение перед Средними веками, которые, хотя и выше в некоторых отношениях древности,—больше мягкости в сердцах, больше доброты и милосердия, что, впрочем, следует приписать влиянию первоначального или теоретического христианства, а не Средних веков как реальной эпохи»[283],—тем не менее подчинили Запад режиму абсолютной гетерономии. Бдительно охраняя человеческое достоинство, Ренувье бьет тревогу при виде затемнения понятия права и его ослабления под дружным напором систем, по-видимому, очень различных, но в действительности одинаково стремящихся к достижению однородного результата. Он видит эти общие черты и показывает, как здание, воздвигнутое философией XVIII века, было разрушено камень за камнем при помощи нескольких идей, которые очень ценятся в наше время, но которые, по его мнению, совершенно ложны. Главными идеями, служившими делу разрушения, он считает идею *естественной нации*, т. е. возникшей независимо от желания его членов, идею *общества, рассматриваемого как реальное существо* и обладающего правами, которые не только стоят выше прав индивидуума, но даже могут обязывать последнего к абсолютному самопожертвованию, идею *прогресса*, совершающегося фатально, механически и непрерывно, идею *любви*, заменившую идею справедливости как закон общественных отношений. Прибавьте к этому метод, основанный на авторитете и ведущий к отысканию правил поведения вне совести, а в особенности понятие *науки* в абстрактном смысле, науки вообще, перед которым теперь склоняются столь многие и из которого извлекают, как мы видели выше, все свое представление о социальном строе.

Идея *естественной национальности* сыграла в течение XIX века важную роль в истории Франции и истории Европы вообще. Французские философы, историки и политики рассматривали ее как весьма драгоценную и славную победу над невежеством и рутиной прошлых веков, пока она не оказалась враждебной не только нашим интересам, но и нашим правам.

Ренувье еще до этого объявил названную идею неопределенной, смутной, трудноуловимой и боролся против нее. Где можно встретить в новое время, спрашивает он, те «единство и оригинальность языка,

[283] Renouvier. *Science de la morale* (T. II. C. 495).

культа и обычаев», которые придавали некоторым нациям древности характер аутохтонии? Эти «прекрасные свойства юности», утраченные нами. «Война и смерть уничтожили настоящие первичные права, настоящие первичные религии, настоящие первичные языки и естественные нации»[284]. Кроме того, идея естественной нации принадлежит к «системе непроизвольных социальных фактов, я сказал бы, почти к инстинктивным функциям человечества»[285]. Основывать политический строй на этой идее — значит «давать первенство физической природе, подчинять ей разум»[286]. *Естественной нации* противополагается *государство*, образованное посредством соединения групп, которые, различаясь расой, языком и даже верованиями, но имея общие понятия о справедливости, пожелали осуществить «моральное отечество», совершили для достижения этого акт размышления, разума, воли и связали друг друга формальным договором[287].

Подобно идее естественной нации, не выдерживает критики и идея *общества, как реального существа*. Что такое это «общество-личность», права которого признаются выше прав единственно известных нам личностей — нас и подобных нам? Что оно такое, как не чистейшая «фикция», противоречащая всем требованиям морали? Права и обязанности принадлежат и могут принадлежать только индивидуумам[288]. На такую концепцию общества нельзя смотреть иначе, как на «одну из идей так называемой реалистической метафизики, каковы, например, идеи добра, истины, разума, любви и множество других абстрактных понятий»[289].

Равным образом в идее прогресса, «связанного с цепью любых событий, а не зависящего от свободы»[290], Ренувье видел очень опасный подводный камень уже в своей *Науке о морали*[291]. Но в особенности он

284 *Science de la morale* (T. II. C. 429).

285 *Ibid* (T. II. C. 421).

286 *Ibid* (T. II. C. 425).

287 *Ibid* (T. II. C. 418). Ср. с. 421. Идея государства «есть плод размышления и воли. Она подчиняет все факты законного различия между людьми, а тем более иррациональные и незаконные факты, принципу тождества моральной природы. Следовательно, она стоит в нравственном отношении выше, подобно тому, как добровольная ассоциация предпочтительнее непроизвольной кооперации, а республика свободно действующих людей — пчелиного улья».

288 *Science de la morale* (T. I. C. 162; T. II. C. 430 и след.).

289 *Ibid* (T. I. C. 168).

290 *Ibid* (T. II. C. 524).

291 См. для этого *Critique philosophique*, 4-й год, часть 1-я (С. 65, 97, 113, 145, 209, 241, 259,

боролся против этой идеи с замечательной настойчивостью и тонкостью анализа впоследствии, и я постараюсь в общих чертах резюмировать ход его критики.

По какому праву говорят о законе прогресса? Галилей мог путем опыта установить закон падения тяжестей, но «развитие человечества нельзя проверить опытом». Следовательно, говоря о законе прогресса, необходимо опираться на гипотезу не экспериментального характера[292]. Нельзя, затем, «научно установить» предел, к которому идет человечество. Намечая этот предел, прибегают к помощи принципов, доктрины, не имеющих ничего общего с опытом. Нельзя даже установить «достаточно простые и безошибочные признаки», по которым можно было бы в данный момент в данном обществе указать какой-нибудь факт, свидетельствующий о несомненном прогрессе. Эти причины должны мешать философам и ученым, считающимся с реальными условиями науки, говорить о *законе* прогресса. *Факты* прогресса, разумеется, происходят, но только факты. Оценить эти факты можно, лишь обратившись к какому-либо социальному *идеалу*[293].

Ренувье настаивает на трудности определения прогресса. Если прогресс где-нибудь существует, так это, по-видимому, в науках. Однако «первое изобретение», в сущности, нельзя назвать прогрессом: творцы геометрии не были прогрессивнее тех, кто не знал ее. С другой стороны, напрасно мы пытались бы установить *непрерывность* мнимого научного прогресса. В эпоху первой александрийской школы, науки (геометрия, астрономия, естественная история, литературная критика, мораль и т. д.) достигают пышного расцвета. Современники имели бы полнейшее основание полагать, что «начавшийся прогресс уже не остановится». Во II веке н. э. Александрия представляет лишь пристанище всевозможных суеверий. Развитие наук прерывается и возобновляется только много веков спустя[294].

Теория фатального и непрерывного прогресса имеет столь ненаучный характер, что в ней можно видеть вариант теологического догмата о благодати. «Для этой теории последовательно совершающиеся факты играют роль Провидения, творящего добро из зла. Она уничтожает у людей интерес к добродетельной и стойкой деятельности.

321). 9-й год, ч. 2-я (С. 193, 257, 273, 353, 385, 401). 10-й год, ч. 1-я (С. 17, 117, 145, 337, 353); *Ibid*, ч. 2-я (С. 1, 97, 289). 12-й год, ч. 1-я (С. 209, 241, 321); *Ibid*, ч. 2-я (С. 23, 33). Ср. в *Année philosophique* Pillon'а (год 3-й, 1892) новую статью Ренувье.

292 *Crit. philos.* (T. V. C. 65).

293 *Crit. philosoph.* (T. IV, 1. C. 68).

294 *Ibid* (T. V, 1. C. 100).

Она отвращает их от честных и неподкупных решений, побуждая благословлять прошедшее, оправдывать любое настоящее и во всем надеяться на будущее»[295].

История идеи прогресса подтверждает суждение о самой идее. Бэкон и Паскаль, первыми заговорившие о прогрессе, имели в виду только прогресс знаний и связанные с ним надежды на улучшение материальной стороны жизни. В статье Канта, на которую ссылается Конт в подтверждение своей теории, под прогрессом разумеется только возрастающее стремление к космополитизму — стремление «к полному осуществлению идеи всечеловеческой *общины*»[296].

С своей стороны Тюрго хорошо доказывает, что «человечество прогрессировало», и установливает «известные пути, служившие для достижения этого прогресса», но не пытается идти далее[297]. Наконец, Кондорсе ограничивается выражением своей веры в прогресс, причем исходным пунктом для него, как и для Конта, служат моральные принципы своего века, а идеальным обществом «является государство, где царствуют мир, свобода и равенство»[298].

Эти-то «намеки, гипотезы, desiderata»[299] мыслителей XVIII века Сен-Симон и Конт преобразуют в закон прогресса, но ценою каких усилий? Нужно было прежде всего примирить непрерывность прогресса с промежуточным положением средних веков между греко-римской эрой и новым временем. Этого достигли, провозгласив Средние века достойными удивления и даже преклонения, т. е. пожертвовав правом и свободой ради «морального и социального превосходства идей власти и организации»[300]. Таким образом, организация «становится целью», идеалом человеческих обществ. Нужно было, кроме того, определить смысл прогресса. В глазах мыслителей XVIII века он имел исключительно моральное значение. Сен-Симон и Конт «заменяют мораль наукой». Прежде «организующей силой» была религия, теперь «организующей» силой станет наука[301]. Мы сейчас увидим, что думает Ренувье о «науке самой по себе». Но сначала укажем, чем он заменяет теорию фатального и непрерывного прогресса, которую подверг столь суровой критике.

295 *Crit. philos.* (T. IV, 1. C. 242).

296 *Ibid* (T. IX, 2. C. 192, 282).

297 *Ibid* (T. IX, 2. C. 394).

298 *Ibid* (T. X, 1. C. 149).

299 *Ibid* (T. X, 2. C. 1).

300 *Crit. philos.* (T. X, 2. C. 2).

301 *Ibid* (T. X, 2. C. 3).

Прогресс заключается «во всем, что ведет к совершенству человечества... значит, к автономии, или свободе, — основному признаку прогресса»[302]. В силу такого определения возрастание материальных благ и даже развитие науки не имеют ничего общего с прогрессом, который состоит исключительно в «количестве свободы, осуществляемой и уважаемой в данном обществе». Наоборот, упадок измеряется количеством свободы «не осуществленной или утраченной». Поэтому истинными источниками прогресса человечества были «греческие государства с их колониями, Рим с его культурным наследием, Иудея с ее священными книгами». Греция дала «гражданскую общину, философию, науку и искусство, методы и образцы». Рим дал «администрацию, юриспруденцию». Иудея — пророков, т. е. религиозную автономию, «нечто не только не похожее на теократию, но диаметрально противоположное ей». Таким образом, только свобода «положила основание нашего интеллектуального и морального богатства»[303].

Не существует «закона прогресса», управляющего всем человечеством (нельзя же считать таким законом простую солидарность поколений), но, как уже было сказано, существуют «факты прогресса». Эти факты прогресса всегда обязаны своим возникновением «свободе в действии», всегда добыты «свободой в борьбе с сопротивлением». Великий социальный прогресс представляет из себя «победу над господствующими привычками»[304]. Величайшим делом прогресса, какое только можно себе представить, было бы также «наиболее глубокое и смелое проявление свободы». Подобный прогресс может быть только результатом инициативы «свободных групп избранных людей, создающих новые и образцовые общества, — плоды страстных философских исканий и могучего размышления в определенных областях»[305]. Эти свободные и добровольные ассоциации достигают того, чего не способны достичь ни отдельный человек, ни тем более социальная масса в целом. Они вторгаются в царство обычая, поступки, совершавшиеся механически и поневоле, они заменяют разумными поступками. «Замена фатально сложившегося общества добровольной и небольшой ассоциацией», — вот средство получить наиболь-

302 *Science de la morale* (T. II. C. 484).

303 *Ibid* (T. II. C. 486–487).

304 *Обычай* — великий враг прогресса, великое препятствие на его пути. «Эпохи прогресса знаменуются ослаблением обычая и солидарности, а следовательно, усилением господства разума и всех естественных импульсов человека». *Science de la morale* (T. II. C. 511).

305 *Science de la morale* (T. II. C. 522).

шую сумму свободы, а следовательно, реализовать наибольшую сумму прогресса.

Ренувье сильно подчеркивает, что все философские учения, с которыми он боролся, заменяют *справедливость любовью* как основой социальных отношений. Противопоставление справедливости и любви, низшее качество любви по сравнению со справедливостью, — к этим вопросам он очень часто возвращается в *Философской критике*. Справедливость выше доброты уже по одному тому, что она обращается к *личности* другого, к «человеку как человеку», тогда как доброта обращается к «*природе* другого, к человеку как животному»[306]. Нельзя порывы чувствительности[307] ставить выше справедливости и нельзя обвинять последнюю в холодности. «Царство справедливости кажется нам недостаточным для счастья людей только потому, что мы, к несчастью, лишены зрелища этого царства, еще никогда невиданного на земле»[308]. Ниже мы увидим, как сам Ренувье понимает справедливость.

Все философские учения, враждебные индивидуализму, применяют один и тот же метод — метод гетерономии. Теократ заменяет собственную волю человека повелением церкви. Позитивист заменяет ее повелением главы своей религии. Социалист воображает, что для преобразования человечества достаточно изменить жилища, «создать для человека совершенно новую внешнюю социальную среду», забывая при этом, что «наилучшее из возможных обществ дурно или станет дурным для людей, которые сами не хороши»[309]. Социалисты, позитивисты и теократы не сознают того, что не может быть истинной моралью без автономии воли и разума и что «моральный закон присущ всем только потому, что он присущ каждому; универсален потому, что он носит в высшей степени частный характер и составляет неотъемлемую составную часть всякого сознания»[310].

Но из всех ложных идей, способствовавших дискредитированию индивидуализма, наиболее ложной и наиболее опасной по обилию следствий, какие из нее выводили, следует, разумеется, признать идею «науки». Во имя науки, рассматриваемой как нечто целостное и абсолютное, как нечто, объясняющее всю Вселенную, т. е. человека и общество, — многие решительно осудили моральный априоризм Руссо и критику Канта. Во имя «науки» возникли доктрины, «в которые

306 Мы узнаем здесь идею фаланстеров.

307 *Ibid* (Т. II. С. 186).

308 *Ibid* (Т. I. С. 143).

309 *Science de la morale* (Т. I. С. 313–315).

310 *Ibid* (Т. I. С. 169).

не могло войти индивидуальное право и душа его — свобода, несмотря на более или менее искусные попытки ввести их туда». Не пора ли спросить, какова же реальная ценность этого понятия «наука»?

Выдвигаемый нами вопрос не является для Ренувье чем-то случайным, затронутым им мимоходом. Вся его теория познания, в сущности, представляет собою постоянное опровержение идеи «абсолютной и целостной положительной науки». Уже его *Опыт логики* приводит к исключению идеи единого и полного синтеза явлений, который только и мог бы дать содержание понятию «науки», без чего последнее осуждено оставаться пустым и бессодержательным. Выводы отдельных наук, принципы которых опираются отчасти на гипотезу (а следовательно, на веру) имеют ценность лишь постольку, поскольку они сделаны в границах области явлений, изучаемых данной наукой.

Совершенно верно, что все науки в совокупности не исчерпывают ни любознательности человеческого духа, ни его сил и что существует стремление выйти за пределы науки. Это допустимо, но при условии хорошо понять, что за пределами науки не может быть науки в точном смысле этого слова. За пределами науки может быть только критика, которая применяет свой собственный метод — свободное мнение, метод, совершенно отличный от метода науки — доказательства, опирающегося на идею необходимости.

Таким образом, проблема о целесообразности в мире, проблема об индивидуальном предназначении, проблема о том, «насколько принцип морали и основа государств» зависят от решения вышеуказанных проблем, представляют широкое поле исследований, открытое для человеческой мысли. Пусть человек исследует и оплодотворяет его, но если он не хочет стать жертвой опаснейшей из иллюзий, пусть остережется применять здесь те орудия, которые служили ему в области науки.

Пусть говорят, что общая критика, обнимая, с одной стороны, все науки (так как она пользуется общими данными, с которыми последние не считаются), с другой — представляет из себя собрание наук, находящихся в состоянии попыток и пожеланий: Ренувье против этого не возражает[311]. Он допускает даже, чтобы общую критику называли «наукой», хотя это недостаточно логическая уступка дурным навыкам языка и мысли, — но при непременном условии: не упускать из виду, что эта наука — критика — основана на мнении, приводит к вероятностям, которые становятся достоверностями лишь вследствие свобод-

[311] *Essai de Psychologie* (T. I. C. 287).

ного согласия сознания, и не имеет ничего общего со всеми прочими науками.

«Наука *вообще*, — говорит решительно Ренувье в своем последнем сочинении, — и эти формулы необходимо здесь привести, так как они резюмируют все предыдущее — наука *вообще* не то, что *данная* наука»[312]. *Отдельные* науки не только не ведут к ней и не заключают ее в себе, но все учат нас, что мы «ничего *не знаем*» и не можем *знать*[313] о задачах, гипотетически приписываемых нами *науке вообще*. Основная ошибка позитивизма заключалась в том, что он поставил себе невозможную задачу, желая создать философию, которая была бы больше, чем философия, и основать школу, которая была бы больше, чем школа»[314]. Еще более важная ошибка доктрин, вдохновлявшихся позитивизмом, заключалась в том, что они форсировали эту точку зрения и без колебания, без всякого сомнения в своем методе смотрели на морального и социального человека как на материал, допускающий чисто научное исследование и пригодный для таких же выводов, какие науки законно получают из своего материала.

Таким образом, индивидуализм переходит в наступление. Из обвиняемого, которого требуют к суду так называемой научной философии, он сам привлекает к суду основные положения этой философии, он нападает на *эмпирическую иллюзию* с таким же пылом, с каким эмпиристы нападали на «*априористическую иллюзию*», и достигает больших успехов. В XVIII веке пропагандисты индивидуалистической мысли по большей части прямо излагали свои взгляды, не считаясь с возможными возражениями. Теперь индивидуалистическая мысль сначала уничтожает возражения, подрывая основы, на которых они покоятся, а затем дает себе новую формулировку, принимая во внимание сделанные ей некогда правильные критические указания. Основные положения Канта и Руссо вновь появляются у Ренувье, но в более научной форме, очищенные от первоначальных недостатков.

Идея «человека в себе», или «философского человека»[315], перестает быть идеей совершенного дикаря, имеющего «безграничное право на все». Она становится идеей «морального деятеля», имеющего сначала только одну обязанность к себе, к которой присоединяются права, когда занимают свое прежнее место элементы (общество, человечество), первоначально исключенные анализом. В свою очередь,

312 *Esquisse d'une classification des doctrines* (Т. I. С. 287).

313 *Ibid* (Т. II. С. 88, примечание).

314 *Esquisse d'une classification des doctrines* (Т. I. С. 287).

315 *Science de la morale* (Т. I. С. 33).

идея естественного права превращается в идею «рационального права»[316]. Вместо того чтобы исходить от «физического», как это делали философы XVIII века, Ренувье исходит от «рационального» и благодаря этому, по его собственному замечанию, получает возможность с самого начала своих размышлений установить настоящие моральные понятия, которых не хватало его предшественникам. «Общественный договор» не в состоянии претендовать не только на историческое происхождение, но вообще на какую-либо связь с исторической действительностью. Его никто не утверждал, он просто предполагается «в силу разума, который постигает его и постоянно стремится доказать фактами»[317].

Мало того, Ренувье видоизменяет доктрину XVIII века еще в двух чрезвычайно важных пунктах: он точно определяет понятие солидарности, отличавшееся такой неопределенностью у его предшественников, и дает в чистом виде понятие свободы, которое сам Кант не мог очистить от элементов необходимости.

Пользуясь принципом противоречия, Ренувье отвергает кантианские антиномии[318]. Вместо того чтобы помещать свободу в мире ноуменов и допускать, что поведение феноменального существа всецело детерминировано, он вносит оговорки относительно абсолютного значения детерминизма даже в мире феноменов, единственном с которым он считается[319]. Он восстает против «химерического принципа причинности, доведенной до абсолютного значения». Он считает абсурдом безграничное расширение этого принципа и показывает, что оно в конце концов сталкивается с другим абсурдом — абсурдом реальности бесконечного числа[320]. Он допускает, следовательно, по крайней мере по отношению к тем феноменам, «которые совершаются на сцене человеческого сознания, существование начал рядов»[321]. В свою очередь, сознание «зависит от чего-либо лишь благодаря самому себе, и притом, строго говоря, не в отношении того, чем оно было в каждый момент, предшествующий настоящему моменту, а в отношении того, чем оно становится в определенный последний мо-

316 *Ibid* (T. I. C. 476).

317 *Ibid* (T. I. C. 471). Ср. *Crit. philos.* (T. II, 2. C. 1–10).

318 См. *Esquisse d'une classification des doctrines* (T. II), в особенности последнюю главу (C. 393 и сл.).

319 *Science de la morale* (T. II. C. 531).

320 *Ibid* (C. 530). Ср. *Essai de Logique* и *Esquisse d'une classification des doctrines* (T. II, последняя глава).

321 *Science de la morale* (T. II. C. 531).

мент»[322]. Недоказуемая в собственном смысле этого слова свобода является постулатом, связанным с постулатом «абсолютного, самосвободного первоначала». С этим постулатом связан весь строй наших представлений[323].

Полагая свободу в основу всего, Ренувье отрицает, будто он стремится в области морали к «частичному освобождению». Даже те акты, которые достойны считаться первоначалами, влекут за собой много других актов: таким путем вводится понятие «моральной солидарности»[324], — понятие, богатое не только психологическими, но и социальными следствиями. Благодаря ей люди, представляющие отдельные единицы, перестают быть изолированными в своем эгоизме. «Социальная идея» как выражение солидарности требует от каждого человека, чтобы «он был целью для самого себя и получал средства для достижения этой цели от других, если то нужно и возможно»[325]. В другом месте Ренувье еще точнее определяет социальную идею. «Согласно этой идее, тот не может быть хорошим членом общества, кто не отдает своим сочленам всего, чем он располагает»[326]. Мы увидим, каковы приложения этого принципа в социальной и политической областях.

Характерными отличительными чертами индивидуализма Ренувье служат вмешательство государства в экономическую область во имя «социальной идеи» и вмешательство государства в политическую область во имя его «моральной функции». Отметим вкратце, в чем именно состоит это вмешательство государства, но не будем забывать, что философ, по его собственному заявлению, рассуждает «в форме относительной абстракции», избегая предугадывать «реальную возможность принятия своих взглядов в данном обществе»[327].

Экономическая проблема[328]. Ренувье убежденный защитник частной собственности и всех прав, связанных, по его мнению, с этим институ-

322 *Ibid* (T. II. C. 531).

323 Известно, что мысль Ренувье долго колебалась между гипотезой *одного* или *нескольких* начал. Исследование этого вопроса ему казалось выходящим за пределы критицизма. В *Esquisse d'une classification des doctrines* (T. II, последняя глава. C. 398–405) указаны причины, заставившие его принять окончательное решение и высказаться за единственное начало.

324 Относительно содержания этой идеи см. книгу Мариона *La Solidarité morale*, изд. 2-е.

325 *Science de la morale* (T. II. C. 22).

326 *Ibid* (T. II. C. 117).

327 *Science de la morale* (T. II. C. 54).

328 Необходимо отметить, что Ренувье, будучи индивидуалистом, помещает *экономи-*

том[329]. Он защищает ее, во-первых, потому, что она — лучшая гарантия свободы, а во-вторых, потому, что она составляет «*исторический метод социального прогресса, доказанный опытом*»[330]. Я подчеркиваю эти слова, потому что они как нельзя лучше выдвигают преимущества частной собственности и вместе с тем строго устанавливают область, в пределах которой ее следует защищать. Однако, защищая частную собственность и прощая ей зло ее происхождения, «преступление, на котором она, быть может, покоится[331]», он не скрывает от себя поразительного противоречия, к которому ведет этот принцип. Частная собственность приводит в результате к лишению огромного числа лиц всякой собственности, и потому «цель, служащая теоретическим оправданием собственности, остается совершенно недостигнутой»[332]. Как же приблизиться к ней?

Если собственность обеспечивает свободу, то весьма важно «предоставить каждому человеку определенную сферу собственности для достижения своей основной личной цели: поддержания своей свободы, развития своей собственной ответственности»[333]. Таким образом, проблему собственности в данном случае можно выразить так: узаконить права тех, кто владеет, и установить право каждого чем-либо владеть.

Необходима ли для этого коммунистическая организация? Нет, потому что коммунизм — «царство рабства»[334]. Он не может оградить общество от худшего из следствий, порождаемых ныне строем частной собственности, — от невозможности для большого числа людей осуществить свою свободу. Если коммунизм плохое лекарство, то благотворительность — бесполезный паллиатив. Будучи частной, она касается

ческую проблему раньше *политической*, как то делают обыкновенно социалистические школы. Подобный порядок объясняется тем, что индивидуализм этого мыслителя мало походит на ходячую доктрину, известную под таким названием.

329 Однако, защищая право наследования в восходящей и нисходящей линиях, а также в боковых линиях первой и второй степени, он признает возможным устранить прочих родственников и, никого не обижая, «отнести собственность к числу благ общественного пользования». *Science de la morale* (T. II. C. 83).

330 *Ibid* (T. II. C. 27).

331 *Science de la morale* (T. II. C. 19).

332 *Ibid* (T. II. C. 16). — К такому же заключению можно прийти, анализируя «право защиты». Узаконивая права собственника на свою собственность, оно равным образом узаконивает «в новой и разрушительной форме, право того, кто ничего не имеет, владеть чем-нибудь». *Ibid* (T. II. C. 33).

333 *Ibid* (T. II. C. 15).

334 *Ibid* (T. II. C. 17).

только отдельных случаев и служит выражением доброты, а не справедливости, будучи общественной, она еще годится для «исправления индивидуальных промахов, даже грубых ошибок, поскольку они влияют на солидарность», но она не составляет универсального средства, действующего безошибочно[335]. Такое средство может состоять лишь в совокупности мер, «препятствующих стремлению собственности к накоплению, дающих тем, кто лишен собственности, эквивалентные права и обеспечивающих им необходимые средства для достижения главнейшей своей цели». Меры эти двоякого рода — меры ограничения и меры охраны.

Ограничительных мер не следует искать в аграрном законодательстве, установливающем пределы землевладения: подобные меры должны иметь в виду капитал[336]. «Рациональным и законным» средством достигнуть искомого результата, т. е. «поставить несокрушимую преграду накоплению частной собственности», служит прогрессивный налог. Однако, указав на прогрессивный налог как на теоретически приемлемое средство, Ренувье тут же признает его неприменимым практически[337].

К мерам охраны относится прежде всего право на труд, освященное и организованное не на почве кредита, не на почве приобретения земли за счет общества или найма иных орудий труда, чем земля, а на почве новых договорных условий по поводу заработной платы и найма, а также на почве установления широкоразвитой системы страхования[338].

В вопросе о договорах доминирующее значение имеют два принципа: 1) договоры должны быть свободны, 2) договоры не должны содержать ни одного пункта, который бы даже при добровольном согласии договаривающихся, «не соответствовал рациональному порядку человеческих отношений»[339]. Но это условие не выполнено, если рабочий, по договору о найме или о заработной плате не получает части *чистого дохода*. Однако, узаконивая теоретически раздел чистого дохода, Ренувье признает большую трудность его практического выполнения. Он постоянно боится впасть в ошибку, свойственную тем, кто организует труд и собственность *силою власти*[340]. Поэтому он до такой

335 *Science de la morale* (Т. II. С. 40–42).

336 *Ibid* (Т. II. С. 50–51).

337 *Ibid* (Т. II. С. 52 и сл.).

338 *Science de la morale* (Т. II. С. 54–64).

339 *Ibid* (Т. II. С. 86).

340 *Ibid* (Т. II. С. 103).

степени настаивает на необходимости смягчений, что право на труд в конце концов становится похожим на простое обращение к вспомоществованию[341]. В данном случае, как и в вопросе о подоходном налоге, приходится удивляться этой боязливости, тем более неожиданной, что, по мысли философа, дело идет лишь об общем плане социальной системы, а не об указании практических средств для ее немедленного проведения в жизнь.

Остается страхование. Оно составляет совокупность «гарантий», предоставляемых членами общества друг другу для достижения свободы и пользования ею. Уже право на труд есть своего рода страхование, «предназначенное вознаградить правомочных за результаты распределения орудий труда, естественно вытекающего из института собственности»[342]. Сюда относится далее физическое, интеллектуальное и моральное воспитание тех, кто был бы лишен его без вмешательства государства[343]. Затем благотворительность в собственном смысле слова, «помощь, оказываемая без всяких условий тем, кто никак не может добыть себе средства к существованию»[344]. Наконец, сюда относятся уже существующие формы страхования (страхование от огня, страхование жизни и проч.)[345].

Посредством взаимного страхования устраняются многие затруднения, однако не все. В сущности, ожидать «полной справедливости» от общества, взятого в целом, так же трудно, как и от отдельных людей. Гораздо лучше, чем отдельные люди или общество в целом, могут приблизиться к ней частные ассоциации. Необходимо, следовательно, чтобы общество относилось терпимо к ассоциациям и чтобы последние работали над разрешением экономической проблемы. Заменить, насколько возможно, «фатальное общество» «добровольной и небольшой ассоциацией», чтобы люди «действовали сознательно и сами создавали свои привычки»[346], — такова цель, которую следует иметь в виду.

Таким образом, и в экономических вопросах Ренувье занят главным образом возражениями против узкого и урезанного индивидуализма и той опасностью, которая кроется в системах, основанных на вла-

341 *Ibid* (T. II. C. 111).

342 Ренувье отмечает, что страхование сочетает в *социальной идее* индивидуальную и коллективную собственность. *Science de la morale* (T. II. C. 161).

343 *Ibid* (T. II. C. 162).

344 *Ibid* (T. II. C. 163).

345 *Ibid* (T. II. C. 164).

346 *Ibid* (T. II. C. 186).

сти. Если бы необходим был безусловный выбор между опасностями власти и недостатками или бедствиями противоположной системы, он во всяком случае предпочел бы эти недостатки и бедствия, так как они все же продукт свободы[347]. Но он считает возможным избавиться от них при помощи только что указанных средств[348]. Меткая и удачная формула резюмирует мысль, подсказывающую ему выбор этих средств. «Необходимо принять социалистический принцип»: к этому принуждают философа моральные соображения, если только он считает человеческое общество ассоциацией разумных деятелей, имеющих, кроме своей собственной цели, еще «одинаковую для всех» особую цель, достигаемую «общими силами». Но в то же время необходимо, чтобы «каждый, участвуя в этой коллективной деятельности, сохранял свою свободу», так как развитие свободы — «основная цель всех в совокупности». Таким образом, приняв социалистический принцип, философ сейчас же принужден будет «ослабить» его, так как средства, употребляемые в дело социализмом, представляют покушение на свободу личности[349].

Политическая проблема. Ренувье устраняет вопросы практической организации, держась в области общих рассуждений и абстрактных принципов[350]. Он устраняет также изыскания об исторических началах: каковы бы они ни были, величайший прогресс социальной жизни состоял в подчинении поведения требованиям «разума, действовавшего с общего согласия»[351].

Конфликты между моралью и обычаем порождают необходимость в «предписаниях, стоящих выше опыта». Первым следствием этой необходимости является установление правительства. Главная цель последнего — подавлять до некоторой степени зло, порожденное свободой, и делать «принудительно добро». Это значит признать возможность с его стороны злоупотреблений. «Сложение социального больного таково, что лекарство для него — болезнь»[352]. Впрочем, эта болезнь сводится к минимуму там, где правительство по «своей вы-

347 *Ibid* (T. II. C. 186–187).

348 *Ibid* (T. II. C. 103).

349 Вот самая формула: «Необходимо, значит, принять социалистический принцип — к этому нас обязывает рациональное представление общества, но в то же время его нужно ослабить, поскольку речь идет об организации власти на практике». *Science de la morale* (T. II. C. 156).

350 *Ibid* (T. II. C. 220).

351 *Ibid* (T. II. C. 198).

352 *Ibid* (T. II. C. 199).

держке» или по «способу применения своих решений» наименее расходится с «общим разумом и каждой отдельной, реально вмешивающейся и активной волей». Такова, по-видимому, наилучшая комбинация, так как она ведет в конечном счете к уничтожению, исчезновению принуждения[353].

Ренувье различает в правительстве материю и форму. С точки зрения формы, он настаивает на различении и отделении трех функций, или властей, из которых каждая должна быть «формально делегирована» совокупностью граждан[354]. Демократия выше всех других форм потому, что менее благоприятствует эгоизму[355]. С точки зрения материи, правительство «не должно издавать никаких, ни положительных, ни отрицательных, приказаний, кроме тех, которые необходимы для охраны прав всех против посягательств частной самодеятельности». Ограничить по возможности вмешательство государства, установить возможно больше гарантий против произвола трех властей[356], а также против обожествления исполнительной власти[357], — таково правило, обязательное в том случае, если хотят извлечь возможно лучшие результаты из того «соглашения о мире или войне», которое представляет из себя самая идея правительства[358].

Подобно всей демократической школе, Ренувье полагает, что воспитание служит «основой практической политики»[359]. Ни одно общество, каковы бы ни были его размеры, никогда не достигнет без надлежащего воспитания «рационального самоуправления». Государство должно следить за тем, чтобы «семьи не злоупотребляли своей властью и не прививали детям верований, несовместимых со справедливостью, представителем которой оно является». Оно может сделать даже более и взять на себя труд воспитания, если семьи окажутся недостойными этого[360]. Но, разумеется, при условии, чтобы государство не исповедовало ошибочных взглядов и действовало, опираясь «на мораль, разум, на основные принципы справедливости, нераздельно

353 *Ibid* (T. II. C. 200).

354 *Ibid* (T. II. C. 204).

355 *Ibid* (T. II. C. 207). Однако он отстаивает двухстепенные выборы как средство примирить «*фактическую неспособность с юридической властью* людей в качестве законодателей». *Ibid* (T. II. C. 233).

356 *Ibid* (T. II. C. 323 и след.).

357 *Ibid* (T. II. C. 336).

358 *Ibid* (T. II. C. 326).

359 *Ibid* (T. II. C. 330).

360 *Ibid* (T. I. C. 601).

связанные с социальной идеей»[361]. Однако Ренувье первый приходит в ужас от выводов, какие можно было бы сделать из его принципа. Он протестует против «актов узурпации». Одним из таковых было бы, например, «требование полной и неограниченной общности детей в целях воспитания ко вреду законных семейных привязанностей и для уничтожения выпадающей на долю родителей ответственности»[362].

Политико-экономическая задача государства, как ее понимает Ренувье, огромна. Из этого не следует, однако, чтобы его взгляды были подвержены тем же возражениям, какие вызывают государственный социализм или идея государственной миссии, развиваемая этико-органической школой. Даже там, где Ренувье приходит к выводам, как будто сходным с выводами этих доктрин, — сходство только кажущееся. Государственный социализм благоговеет перед государством, тогда как у Ренувье государство никогда не становится «существом», имеющим свою собственную жизнь и развитие, — существом, которому в конце концов приносится в жертву индивидуум. «Культура» уже не является целью сама по себе, — целью, стоящей выше индивидуума. Единственная цель, достойная стремлений, — развитие индивидуума. Поэтому строго осуждается всякое вмешательство государства, которое не руководится этой целью и *не подчиняется ей*[363].

Таким образом, и с точки зрения приложений, и с точки зрения принципа Ренувье совершенствует индивидуализм, как его понимали XVIII век и демократическая школа около 1848 года. Все туманное, колеблющееся, неясное в доктрине получает у него определенность.

XVIII век признавал экономическую и моральную функцию государства, но не особенно настаивал на ней. Демократическая школа испытывала опасное влечение к власти. Она недостаточно остерегалась государства: призвав его (что и следовало сделать) к вмешательству в интересах развития отдельных лиц, она плохо оградила себя от опасного

361 *Ibid* (T. I. C. 600).

362 *Ibid* (T. I. C. 603). Таким образом, в *Science de la morale* он решительно высказывается за то, что государство обязано давать образование и воспитание, например, «гражданское воспитание», на этом же он настаивал и в *Critique philosophique* во время весьма оживленной полемики, которая происходила по этим вопросам (1877 г.).

363 Следует прибавить, что *Critique philosophique* (правда, преимущественно в лице Pillon'a; но между учеником и учителем царит такая полная гармония, что их учения едва ли можно разделять) не отрицает, а наоборот, признает децентрализацию, *self-governement* (См. *Crit. phil.* T. 1, 2. C. 68). Между обеими точками зрения нет противоречия. Ср. наше *Заключение.*

стремления государства к чрезмерному росту и преследованию своего собственного развития в ущерб индивидуальным правам. Ничего подобного нет в рассматриваемой нами доктрине. Исходным и конечным пунктом служит индивидуум и его право. В таком индивидуализме нельзя указать ни одного слабого пункта, за исключением странной нерешительности философа при определении средств, посредством которых государство выполняет свою экономическую функцию.

Каким же образом Ренувье вновь обрел возвышенный индивидуализм XVIII века и дополнил его? На это проливает яркий свет история его мысли, для которой он сам дал нам драгоценные указания[364].

Ренувье рано заинтересовался и даже был увлечен стремлением своего времени создать политическую и социальную философию. Совсем молодым человеком, еще на школьной скамье, он с увлечением читал *Глобус* сен-симонистов[365]. Он ожидал обещанного обновления человеческого знания, появления настоящей органической доктрины, которая заменила бы критические принципы. Он допускал тогда, что подобная доктрина могла быть открыта человеческому духу через посредство избранного мыслителя, и не отвергал вмешательства духовной власти[366]. Но около двадцати лет от роду он уже исцелился от этого «безумия», сохранив от него «мучительное разочарование, болезненное влечение к абсолютному синтезу и детское пренебрежение к аналитическим приемам и скромным познаниям»[367]. Затем следует период, отчасти гегелианский, когда Ренувье сотрудничает в *Энциклопедии* Пьера Леру и Жана Рейно. Но уже тогда предметом его размышления стал вопрос, насколько убеждение ума в какой-либо доктрине сопровождается верою. Через это он должен был прийти к кантианству, усвоив первоначально и дух последнего, и букву, т. е. антиномии[368]. В этот момент своего духовного развития он полагает, что «противоречия, присущие существованию бесконечного, даны человеческому духу для уразумения природы, что само бесконечное — величайшая тайна в мире явлений, а пары противоречащих одно другому

364 См. в *Esquisse d'une classification* (T. II) последнюю главу, уже цитированную нами. Эта глава содержит главнейшие элементы интеллектуальной автобиографии, это исповедь скромной и гордой души. Автор сам называет ее «монографией, посвященной ходу рефлексии и развитию систематических идей» (С. 357).

365 «Тогда (в 17 лет) я был заражен учением сен-симонистов, в классе я читал *Глобус*». *Esquisse d'une classification* (T. II. С. 358).

366 *Esquisse d'une classification* (T. II. С. 360).

367 *Ibid* (T. II. С. 358).

368 *Ibid* (T. II. С. 363).

предложений представляют последнее слово истины о сущности Бога и мира». Каким же образом вышел отсюда неокритицизм?

В своем дальнейшем развитии мораль Ренувье обращается к математическим вопросам и приводит его к сознанию необходимости решить проблему бесконечного числа. Если допустить реальность бесконечного, в своей основе «иррационального и противоречивого», то нельзя будет защититься против «всевозможных мистических заблуждений, которыми изобилуют метафизика и религия, и против которых возражением в конце концов служило лишь указание на их иррациональность и противоречивость»[369]. Если же допустить противоположное решение, то что сталось бы с прочими мнениями, которых он до сих пор держался? «Я захотел, говорит он, узнать это». Тогда он стал делать выводы из своей «перевернутой» таким образом мысли, и *никогда могущество логики* и плодотворность принципа, доведенного до конца, — и притом, значительно дальше, чем предполагалось сначала, — не становилось для него яснее»[370]. Раз приняв определенное решение по вопросу, выдвинутому математиками, он приходит к отрицанию метафизических и трансцендентных положений, связанных с противоположным решением, — отрицанию, которое, впрочем, уравновешивается «твердым установлением моральных и практических истин». Но только впоследствии этот анализ послужил для Ренувье серьезным мотивом к принятию решения, которое сначала ему казалось имеющим лишь чисто спекулятивный интерес.

Метафизические и трансцендентные положения, отвергнутые Ренувье, благодаря принятому им решению, таковы: реальность пространства и времени, вечность мира и явлений, абсолютный детерминизм, учение об антиномиях[371]. Взамен их он выдвинул идеальность пространства и времени, первоначало явлений, свободу[372], относительность и устранил антиномии. Освободившись, таким образом, от «трех идолов», которые взятые вместе «служат предметом своего рода метафизического культа» (реальная бесконечность, субстанция

369 *Esquisse d'une classification* (T. II. C. 373).

370 *Ibid* (T. II. C. 374).

371 *Ibid* (T. II. C. 375–376).

372 С удивительной добросовестностью Ренувье признается, что здесь «его обращение было медленнее, мучительнее и в то же время явилось результатом постороннего влияния, а не оригинального развития его мысли». *Esquisse d'une classification* (T. II. C. 380). См. с. 381–383, где он говорит об этом влиянии; это влияние Лекье — «друга, которому я обязан своим обращением к свободной воле» (С. 398).

и абсолютная солидарность последовательного ряда явлений), и пользуясь, кроме того, кантианской теорией познания, Ренувье предохранил себя от опасности и со стороны наивной метафизики, и со стороны эмпиризма, обыкновенно не менее наивного. Мы знаем также, что он сохранил от кантианства постулаты, приспособив их к своему феноменализму. По вопросу о бытии Божием ему казалось сначала бесполезным выбирать между множеством и первоначальным единством. Но в последнее время ход его мысли был таков (он сам отмечает это на страницах, излагающих историю его идей), что ему пришлось сделать выбор и высказаться в пользу единства[373].

Мы видели, что в построении своей системы философ повинуется двоякой потребности — моральной и логической. Но логическая потребность стоит на первом плане и решает будущее этой философии. В тот день, когда Ренувье поставил перед собой вопрос о бесконечном числе как о реальности, в тот день, когда он «после многих колебаний и бесплодных попыток в построении систем почувствовал необходимость сделать выбор между теорией, допускающей бесконечное как in abstracto, так и in concreto... и теорией познания и бытия, совершенно свободной от утверждений, ведущих к признанию реального существования количественно-бесконечного», — Ренувье принял решение, «поведшее его очень далеко, к результатам, которых он не предвидел или едва предчувствовал»[374]. Но это решение он принял только потому, что «*обязательно хотел быть логичным*»[375]. Равным образом, когда под влиянием Лекье он покончил с долгими колебаниями и остановился на свободе для объяснения явлений, то и в этом случае, по его собственным замечательным словам, он «*бежал от противоречия и подчинился логике*»[376].

Таким образом, вся философия Ренувье, начиная с феноменализма и кончая ее социально-политическими приложениями, подчиняется принципу противоречия, взятому «во всей его строгости», и освящается им. Предоставляя принципу противоречия такое выдающееся значение в своей философии и даже как раз именно поэтому, Ренувье в то же время обращал внимание человеческого ума на принцип «*гармонического решения*»[377] проблем, которые для профанов кажутся независимыми и ничем не связанными между собой.

373 Я уже указывал место, где он приводит свои доводы. *Ibid* (T. II. C. 399).

374 *Esquisse d'une classification* (T. II. C. 373).

375 «В этом, говорит он, моя единственная заслуга, если только согласятся признать ее за мной». *Ibid* (T. II. C. 372).

376 *Ibid* (T. II. C. 383).

377 *Ibid* (T. II. C. 389).

Благодаря именно «гармоническому решению» он создал свою систему, опираясь на этот же принцип, он выполнил критику социальных и политических теорий своих предшественников, основные черты которой нами указаны. Опираясь на этот принцип, и мы выполнили, как в частности, так и в целом, исследование, составляющее цель настоящей работы.

Как не отметить в заключение поразительного сходства, которое обнаруживается между развитием личной мысли Ренувье и общим развитием французской мысли в XIX веке? Ренувье начинает с доверия к авторитету, с ожидания откровения, которое должно дать ему желанную истину. Затем приходит сомнение и вместе с тем желание избавиться от него. Происходит кризис. Философ находит в своей системе противоречивые элементы, и по этой именно причине его система кажется ему непригодной для достижения истины. Тогда он обращается к принципу противоречия. Понимая его во всей строгости он извлекает из него ряд положений, укрепляющих его в критических взглядах, в которых он было разочаровался, и дающих ему возможность сделать плодотворнейшие выводы во всех областях, включая и социально-политическую область.

XIX век также начинает с увлечения авторитетом и требования божественного или человеческого откровения для указания пути и интеллектуального мира. Но мир не снисходит на него, и его путь остается неверным. Наступает состояние кризиса и разочарования. Служит ли главной, хотя и отдаленной причиной этого кризиса то обстоятельство, что современная мысль представляет результат беспорядочного смешения самых противоположных элементов? По-видимому, это можно утверждать, если принять во внимание сомнительные результаты многочисленных попыток установления разнообразных компромиссов между этими элементами.

И, судя по разным признакам, кончающийся (XIX) век, разочаровавшись в эклектизме и авторитете и вновь стремясь найти единство во взглядах, стал, наконец, по-видимому, понимать, несмотря на страшный соблазн худосочных доктрин, расслабляющих интеллектуальную и моральную атмосферу нашего времени, что если каждый может свободно признавать для себя то или другое достоверным, то согласовать умы в этом проявлении их свободы можно лишь посредством суровой дисциплины мысли, посредством строгого применения принципа противоречия. Только он гарантирует общий успех индивидуальных усилий и желательное единство их результатов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

РЕЗУЛЬТАТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ. ТОЧНЫЕ ГРАНИЦЫ ПРОБЛЕМЫ. ОЧЕРК ЕЕ РЕШЕНИЯ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В конце этой работы нам, разумеется, уже не представляется такой необходимости, как в начале ее, выяснять, почему мы придали ей исторический характер. Действительно, история идеи государства во Франции в XIX веке, как мы ее только что изложили, приводит к таким результатам, которые, не давая решения всех проблем, заключающихся в одном слове «история», позволяют, во всяком случае, пойти по пути к их решению.

I.

Эта история свидетельствует прежде всего об упорной реакции против индивидуализма. Начиная с теократов и кончая новейшими толкователями научного социализма, тянется почти непрерывная борьба против индивидуалистической доктрины или ее приложений.

На первый взгляд, между учениками Бентама и Гегеля, между исторической школой и современным коллективизмом нет ничего общего. Однако при ближайшем рассмотрении мы приходим к заключению, что полемика этих различных школ сходится в одной точке и что эти отдельные группы исполняли общую работу. То же мы видим у рабочих, уничтожающих обвал: одни работают справа, другие слева, третьи вверху, четвертые внизу, но в конце концов все они встречаются и стучатся заступами. В настоящее время мы замечаем между этими школами черты сходства, которые долго игнорировались или даже с негодованием отвергались заинтересованными сторонами, вопреки очевидности. Констатирование этих черт сходства является одним из существенных результатов исторического изучения.

Этот результат лучше уясняет нам, почему в настоящее время большинство защитников индивидуализма терпит поражение, а противники их имеют, хотя бы и кратковременный, успех. Это объясняется, конечно, тем, что противники индивидуализма выставили массу аргументов, способных произвести впечатление на всякого рода умы.

Предположим, что дело идет об абстрактной идее права. Иной останется неудовлетворенным аргументами Бональда, но может поддать-

ся аргументам немецкой исторической школы, подновленным и усиленным Сомнером Меном[1]. Возьмем далее вопрос о политической свободе. Иной признает бесполезным оспаривать теократов и отнесется даже с некоторым пренебрежением к аргументам социалистов, но положит оружие перед позитивистами. Возьмем еще идею, что индивидуум является продуктом общества; эту идею — впрочем, отчасти правильную и становящуюся ложной только вследствие преувеличения — отрицают в той мистической форме, в какую облек ее Сен-Мартен, но принимают в научной форме, какую она получает у современных социалистов. Находясь в начале этого периода реакции, теократы управляют общим хором противников индивидуализма. Если их политическую философию и мораль понимать в буквальном смысле, то они «производят впечатление устаревших до бесконечности и настолько далеких от нас, что всякое возвращение к ним, по-видимому, более невозможно»; тем не менее с полным правом можно было сказать, что, несмотря на кажущееся поражение, они торжествуют, и в настоящее время в них больше жизни, чем когда-либо, именно в том, что называют их смертью[2].

Реакция против индивидуализма, несмотря на общность цели ее различных форм, вероятно, не получила бы такого кредита, если бы произошла только в социально-политической области. Но ведь не только политическая и социальная философия — история, археология, литература, искусство и философия в собственном смысле этого слова то «пробуждали и поощряли опасное пристрастие к прошлому»; то чрезмерно восхваляли «все неведомое, необычное или странное, легендарное, чудесное, чудовищное, — одним словом, чуждое разуму»; то знакомили с иноземными системами, признающими «фатальную, мировую эволюцию, преобладание истории над разумом, факта над правом, силы над справедливостью»[3]. Но более всего антииндивидуалистические теории выиграли от своего единения с так называемой «наукой». Возникновение, развитие и распространение *органической теории* служит тому поразительной и яркой иллюстрацией, которую дает нам та же история идеи государства.

Объясняя силу и успехи реакции против индивидуализма, история вместе с тем объясняет, почему сопротивление со стороны оборонявшихся было так слабо. Она показывает нам, как возвышенная доктрина XVIII века странным образом пошла на ущерб в течение XIX века.

[1] См. особенно *Ancient Law* (Гл. III и IV).

[2] *Critique philosophique* (Т. 1, 2. С. 352).

[3] *Ibid* (Т. 1, 2. С. 98 и сл.).

Под влиянием отмеченных нами причин вопрос о взаимных отношениях индивидуума и государства получает новое и решающее значение. Антитеза, которой он дает место, кажется единственным содержанием индивидуализма. Как могла увлечь за собой и одержать верх такая посредственная точка зрения, это я постарался объяснить, напомнив о замечательном единодушии, воцарившемся в известный момент между либеральной политикой, ортодоксальной политической экономией и эклектической философией. Если признать наше доказательство правильным, то придется согласиться, что с того момента, как это единодушие нарушилось — частью вследствие разложения эклектической доктрины, частью вследствие тех изменений, которым должна была подвергнуться либеральная политика под влиянием такого важного факта, как всеобщее избирательное право, — индивидуализм эпохи Реставрации, Июльской монархии и более позднего времени, не будучи приноровлен к самому ходу событий, сделался в настоящее время труднозащитимой доктриной.

Из этого не следует, что современное общество находится во власти доктрин, выступивших против индивидуализма. Ведь, история идеи государства показала нам, что XVIII век и французская революция знали совершенно иной индивидуализм, менее узкий и боязливый, менее эгоистичный, не замыкавшийся всецело в отрицании. В основе этого индивидуализма лежит живое чувство достоинства человеческой личности и идея равенства личностей, еще плохо разъясненная и недостаточно сильно выраженная ее первыми пропагандистами. Этот индивидуализм является фундаментом социально-политического строя, созданного французской революцией; чего ему не хватало, то ему дали сначала демократическая школа, а затем, и главным образом, один из вождей современной мысли — Ренувье. Он дал окончательную формулу этого индивидуализма, показав требования «социальной идеи» и точно определив случаи, условия и пределы вмешательства государства во имя умножения числа моральных личностей, обладающих всею полнотою средств деятельности и всеми правами.

Понимаемый таким образом, индивидуализм ускользает как от возражений, направленных против чисто отрицательной теории государства, так и от возражений, направленных на противоположную теорию. Государство не остается равнодушным и заботится об улучшении моральной участи и материального положения своих членов; однако при этом оно всегда подчиняет свою деятельность праву индивидуумов. Таким образом, новый индивидуализм отвергает всякий призыв к государству, основанный на мистической вере в «государство-личность» — всякий призыв, стремящийся так или иначе восстано-

вить античное понятие о государстве как верховном повелителе всех граждан, обладающем правами над ними только потому, что оно — государство. Всякий призыв подобного рода отвергается, так как он приносит в жертву достоинство человеческой личности: последняя перестает быть целью в самой себе и превращается в средство для достижения иной цели.

Все прочие доводы, обыкновенно приводимые экономистами против вмешательства государства, недостаточно убедительны, потому что все они, как мы уже видели, опираются на сомнительный постулат: на ту идею, что высшей, если не единственной, целью жизни обществ является цивилизация, как они ее понимают, — цивилизация, характеризующаяся прежде всего так называемым развитием народного богатства. Один немецкий философ, не впадая в преувеличения, свойственные противникам всякой цивилизации, мог задать вопрос: не придет ли когда-либо наш мир опять к такому состоянию культуры, при котором, как в классической древности, правилом и идеалом станет известная мера в пользовании благами жизни? Достаточно выставить подобную гипотезу — а она не заключает в себе ничего иррационального, — чтобы постулат экономистов потерял значительную долю своей ценности, а вместе с тем потеряла бы ценность и опирающаяся на него аргументация. Не таково, да и не могло бы быть таковым, положение аргументации, опирающейся на правильно понятый индивидуализм.

Только такой индивидуализм, с другой стороны, дает основательные аргументы в пользу умеренной деятельности государства. В самом деле, если устранить аргументы, опирающиеся на понятие о так называемом *праве государства*, которого в действительности не существует и которое могло бы существовать лишь при полном уничтожении права индивидуума, то останется только возложить на государство заботу о доставлении всем своим членам средства стать моральными личностями и возможности наиболее полного развития своей личности, раз она ими завоевана. Но такую именно обязанность и налагает на государство индивидуализм в его совершеннейшей форме.

Наконец, только индивидуализм, как мы его понимаем, может дать разумное основание философии права, а также политической свободе и верховенству народа. Ибо, несмотря на критику, направленную против абстрактной идеи права, против верховенства народа и политической свободы, первые два понятия продолжают быть основами, а третье — высшей целью всякого прогрессивного общества, т. е. такого общества, которым, еще раз повторяю это, мы только и занимаемся.

Теория, которая кладет в основу права достоинство личности, может быть заменена только такой, которая всякое право переносит

на общество, или еще теорией исторического права. Но что такое представляют собою эти чисто исторические права, которые снова попали в большую милость под тем предлогом, что они, в отличие от так называемых естественных или рациональных прав, определены в хартиях, надлежащим образом изложенных и датированных, что такое представляют они, как не частные права, подобные тем, которые знал и освящал старый порядок и которые, как мы видели, были только *узаконенными привилегиями*? Неужели хотят к ним вернуться? Неужели это может быть достойной целью прогрессивных обществ? Необходимо ясно поставить вопрос и наглядно показать, какое получится решение, если современный мир, отвергнув философию права в том виде, как ее понимает индивидуализм, вернется к концепции, столь справедливо осужденной в XVIII веке. С другой стороны, что такое индивидуальное право, рассматриваемое как простой дар государства, а следовательно, дар временный, который всегда можно отобрать? Что такое понятие о государстве, существующем отдельно от индивидуумов? Все это части той системы идей, которая рассыпается под дуновением критики, как только формулировать ее в целом.

Что касается одного из наиболее распространенных возражений против индивидуалистической философии права — опасности признания рациональных или естественных прав, которые еще не включены в кодексы, но непременно должны попасть туда впоследствии, то эта опасность существует только в тех обществах, где гражданам, вопреки всякой справедливости, прегражден доступ к этим правам. В данном случае неудобства, вытекающие из требования гражданами этих прав, происходят — в значительной степени, по крайней мере — от эгоизма или трусости властей, отказывающихся санкционировать эти права. Кроме того, подобное требование становится заслуживающим порицания лишь в том случае, когда оно сопровождается насилием. Но здесь мы говорим только о чистой теории. Пока требование естественного, или рационального права происходит в теоретической форме, оно приносит честь политическому обществу, настаивающему на нем.

Возражали также, что сплоченность, необходимая для нормального порядка, находится в опасности везде, где индивидуум может или считает возможным прикрываться своим собственным правом; где он ради личных выгод не исполняет или считает возможным не исполнять даже справедливых требований общества. На это легко ответить, что подобная опасность не может угрожать там, где достаточно развита «социальная идея» — нераздельный элемент индивидуализма, как мы его понимаем.

Верховная власть народа, несмотря на все возражения со стороны либеральной школы, служит единственным источником власти, допустимым разумом в прогрессивном обществе. Приложение этого принципа может представить трудности; но стоит его принять, и он остается в воображении и сознании людей, как теоретически необходимое решение. Что касается политической свободы, то как бы ни казалась обаятельной картина такого мира, в котором и без нее царствуют счастье и гармония, все-таки она всегда будет естественной и нормальной целью прогрессивных обществ, так как, помимо положительных выгод, она дает людям чувство собственного достоинства. Антагонизм, установившийся, как мы видели, между верховной властью народа и политической свободой, не зависит от коренных причин и может быть устранен. Без сомнения, и там, где народ ни фактически, ни по праву не является сувереном, могут существовать прочные гарантии против произвола; и, наоборот, таких гарантий иногда не бывает там, где народ обладает верховенством. Но все это случайности, и нам ничто не мешает предположить, что в ближайшем будущем они изменятся или совершенно исчезнут. Пусть улягутся разыгравшиеся теперь страсти; пусть будет организовано и получит широкое распространение лучшее гражданское воспитание — и указанный нами видимый антагонизм разрешится сам собою. Прогрессивное общество не может считать себя истинно свободным, не обладая свободой в двух отношениях. Предположим, что законы, гарантирующие безопасность каждого, зависят от власти, независимой от общей воли. В таком случае эта власть полномочна изменить их, приостановить и даже отменить, и у граждан нет никакой гарантии от ее произвола, кроме ее собственного интереса, в понимании которого власть так часто ошибается. Руссо, конечно, слишком забывал о трибунале, которым так занимались Локк и Монтескье[4]. Но Монтескье, в свою очередь, слишком легко допустил, что высшее благо гражданской жизни состоит в спокойствии, не сопряженном с ответственностью. Прогрессивное общество пожелает быть свободным вдвойне или, скорее, сочтет себя свободным лишь тогда, когда будет пользоваться одновременно и личной безопасностью, и коллективной верховной властью.

Доказывая, что прогрессивное общество не может отказаться ни от верховной власти, ни от политической свободы, ни от идеи права, а следовательно, не может обойтись и без индивидуалистического

[4] См. в книге: *Rousseau jugé par les Génerois* уже цитированную нами статью Hornung'a.

принципа, мы отнюдь не думаем утверждать, что так было всегда: мы лишь утверждаем, что так должно быть.

Раз это так, возражения исторического характера теряют силу. Правда, критика без труда установила, что общественный договор не был законом первичных обществ; но она не доказала и не может доказать, что общественный договор можно предать забвению после того, как наш ум однажды признал его идеальным типом гражданских отношений.

Допустим на мгновение, что индивидуализм XVIII века и, конечно, рационализм XVII и интеллектуализм XVI представляют собою не продукт долгой и упорной работы человеческого сознания, достигшего полного обладания самим собою, а, по выражению одного писателя, «мистическое заблуждение»[5]. Не беда, что индивидуализм обязан своим происхождением «заблуждению»: он появился и проник в разум, в сознание людей; этого достаточно, чтобы сознание и разум не могли более успокоиться на доктрине низшего порядка. Прошлое человеческого рода остается за научными исследованиями, слишком часто, правда, страдающими от капризов воображения. Пусть социолог сочиняет роман о нашем первобытном существовании, лишь бы только он не вздумал обязать нас до бесконечности подражать порядкам, господствовавшим, по его предположению, в течение этих эмбриональных периодов. Очень полезно, с другой стороны, чтобы экономист, статистик и демограф продолжали свою работу над точными положительными фактами. Политическая философия может и должна пользоваться этой работой, когда нужно изыскать *средства* для осуществления заранее намеченных ею *целей*. Но из того, что политическая философия пользуется данными социологии и других, более или менее тесно связанных с нею наук, еще не следует, что эти науки или социология могут устранить юридические и договорные теории.

Мы особенно настаиваем на этом пункте. Противники индивидуализма хотели бы превратить в tabula rasa период развития социально-политических идей от Аристотеля до Конта или, по крайней мере, от Аристотеля до Монтескье. Мы отказываемся признать такое странное притязание. А вы сами, скажут нам, стремясь вернуть индивидуализму то доверие, которого его лишили столько школ в течение XIX века, разве вы не считаете как бы не существующим движение идей в период от Руссо до Канта, с одной стороны, и Ренувье — с другой? Только что установленное нами различие, последствия которого будут видны далее, позволяет нам ответить на это возражение: нет, мы

[5] Espinas. *Les Sociétés animales*. Введение.

не считаем этот период развития идей несуществующим; но мы отводим ему определенное место, а не считаемся только с ним одним.

Наконец, история идеи государства освещает одно очень важное недоразумение, к которому привели слова: *индивидуализм* и *социализм*, рассматриваемые как антитезы. Эти термины совсем не обозначают неизменных или относительно постоянных, по существу, способов понимания взаимоотношений гражданина и государства. Мы видели, каким изменениям подвергся индивидуализм в период времени от XVIII века до наших дней. Мы видели также — и я должен особенно настаивать на этом, — какие глубокие перемены произошли в социализме за это же время.

Между тем как античные теоретики социализма, его настоящие родоначальники, создали из него строгую и суровую доктрину, насквозь проникнутую самопожертвованием и лишениями, и *смотрели на гражданина как на собственность государства*, социалисты нового времени все более и более откровенно превращали его в доктрину, направленную к равенству людей в наслаждениях, так что у его новейших представителей *государство стало слугою гражданина*. Я попытался отметить основные моменты этой трансформации, которая закончилась тем, что доктрина, очень неудачно называемая современным социализмом, превратилась в крайний индивидуализм, но такой индивидуализм, который почти исключительно занят обеспечением равенства в распределении продуктов труда и который, в конце концов, если бы ему удалось когда-нибудь осуществиться в той форме, в какой нам его изображают в настоящее время, привел бы к разложению и уничтожению государства. В самом деле, насколько равенство в средствах потребления служит предметом мелочных забот коллективистов, настолько же они предоставляют воле случая и предают забвению, чтобы не сказать — безвозвратно губят, такие великие коллективные интересы, как наука, литература, искусство, философия, которые связывают чувства и умы и являются настоящим цементом человеческой *общины* (cité).

У социалистов, как и у индивидуалистов, недопустимые выводы представляют результат извращения верного принципа.

Индивидуалисты были первоначально правы, принимая всевозможные меры для обеспечения инициативы и свободы личности от отеческого правления и абсолютной власти; но впоследствии они сделали ошибку, объявив государство врагом личности и позабыв о том, что в прогрессивном обществе государство — лишь сумма индивидуумов и что нет никакого основания опасаться, как бы эта сумма, надлежащим образом просвещенная, не оказалась не способной обеспечить общее благо посредством частного. Социалисты были правы, требуя

для всех членов государства *права на существование* и указывая на основной недостаток политической экономии, теоретически индифферентной к страданиям и лишениям масс; но впоследствии они сделали ошибку, перестав, так сказать, видеть в обществе что-либо иное, кроме распределения богатства, и предположив, опираясь на постулат столь же спорный, как и постулат экономистов, что при полном преобразовании условий труда общая сумма богатства останется неизменной, если только не станет возрастать до бесконечности.

Неужели же ошибочно видеть в индивидуализме, верном духу XVIII века, но подвергшемся необходимым поправкам сообразно требованиям опыта и прогрессу разума, одновременно и отрицание, и синтез социализма и ходячего индивидуализма?

Отрицание, потому что возвышенная доктрина, исповедуемая нами, отвергает принуждение, которым столь явно угрожает социализм, и вместе с тем осуждает очевидно ложный тезис ходячего индивидуализма о невмешательстве государства. Синтез, потому что та же самая доктрина, которая, подобно самим экономистам, считает безусловно необходимыми свободу, ответственность, инициативу, провозглашает вместе с социалистами, но не заимствуя у них рекомендуемых ими средств, равное право всех членов государства на существование и на личное совершенствование.

II.

История идеи государства показала нам, каким образом вопрос последовательно ставился в течение целого века и как он стоит в настоящее время; не дает ли она нам, кроме того, элементов для какого-либо решения? Мы, по крайней мере, думаем, что это так. Кто хочет убедиться в сказанном, пусть обратит внимание на ряд пунктов, которые, кажется, достаточно выяснились в течение предшествующего изложения.

Все находится в связи. Нельзя рассматривать политические и социальные вопросы отдельно, фрагментарно, если только не ограничиваться регистрацией фактов и обработкой цифровых данных: все это вещи полезные, но не первостепенной важности. Невозможно также решать совокупность вопросов социальной и политической философии, не высказавшись за или против великих гипотез, господствующих в науке и человеческом сознании. Возьмите какую-нибудь систему общей философии с вытекающим из нее пониманием вещей: политико-социальные проблемы тотчас получат решение, сообразное с данными этой системы. Устраните эту систему, и названные проблемы снова

станут открытыми, снова ум будет блуждать среди неясности и противоречий. Никогда системы общего характера не были так многочисленны, как в начале XIX века; никогда доверие к системам не было так подорвано, как в последние тридцать-сорок лет. Таким образом произошел кризис, которому посвящены одна или две главы этой книги. Наше время — время мучительных поисков философии государства, мучительных поисков системы воспитания, веры, учения о жизни; и каждую из этих проблем можно решить *только в связи с прочими*.

Впрочем, ошибочно думать, будто с устранением систем можно избавиться от необходимости высказываться о природе вещей и допускаемом ею объяснении. Не высказываясь прямо и формально, мы высказываемся косвенно. Как только мыслитель-позитивист отказывается от простого изложения фактов и делает из них выводы, благоприятные или нет для данной социальной экономии или политики, он, помимо собственного желания, вступает в области метафизики; не замечая этого, исповедует известную доктрину. Точно так же и философ, не желающий выбирать между великими гипотезами и определенно подчинить им свои личные взгляды, принужден, как мы показали мимоходом, заменить этот первоначальный выбор выбором по частным и второстепенным вопросам.

Нужно выбирать и обладать смелостью для выбора. В этом отношении замечается перемена в настроениях нашего времени. Под влиянием причин, указание которых не входит в мою задачу, а также под влиянием некоторых мыслителей[6] возобновилась склонность к общим идеям. Сознают необходимость объединить частные взгляды; ищут такую доктрину, которая удовлетворяла бы и вечным требованиям и современным потребностям мысли. Но если даже выбор решен, как сделать его правильно?

В действительности число гипотез, между которыми приходится выбирать, не так значительно, как то можно было бы думать ввиду множества, разнообразия и даже противоположности школ и формул.

Нам кажется совершенно убедительным строго логический вывод Ренувье, что все доктрины, враждебные индивидууму, сводятся к реалистической гипотезе и к философии необходимости, неразрывно связанной с этой гипотезой. Доказывать, что человек — продукт общества и всем ему обязан; излагать теорию социального организма, т. е. изображать каждое общество живым существом, которое развивается и умирает сообразно совершенно не зависящим от нас законам; верить

[6] Достаточно назвать здесь, кроме Брюнетьера, еще Лависса и Вогюе.

в самодовлеющий прогресс, независимый от сознательной и целесообразной деятельности — разве это не значит возобновлять реалистическую гипотезу, еще недавно осужденную критической философией, но вновь ожившую под влиянием указанных нами причин?

Реалистическая гипотеза влечет за собою нецесситарную философию. Не следует, однако, питать иллюзий относительно мнимой свободы, предоставляемой человеку одними системами, и индетерминизма, признаваемого другими по отношению к миру, природе и силе. Свободу, лишенную морального характера, нельзя признать истинной свободой. Чистый индетерминизм — не что иное, как одна из форм необходимости.

Реалистической и нецесситарной гипотезе может быть противопоставлена — *и только она одна* — идеалистическая гипотеза, признающая свободу.

Индивидуализм тесно связан с ней. Мы уже два раза доказывали это на предшествующих страницах, и повторять доказательство значило бы совершенно бесплодно увеличивать размеры нашего труда. Итак, нечего бояться трудности многочисленных объяснений: выбор нужно сделать только между двумя гипотезами, из которых одна признает индивидуализм, а другая исключает его.

Вот конечный пункт, к которому приводит нас история идей.

III.

История идей не сможет вести нас дальше, так как нужный выбор должен быть свободным.

Ни свобода, ни необходимость — ни один из этих двух основных тезисов не допускает доказательств или объяснений. По сильному выражению Лекье, «мы должны выбирать между той или другой, стоять за одну или за другую». Но только свободное признание свободы дает объяснение ошибки, критерии истинного и ложного; оно одно, следовательно, создает истинное познание — науку. Лекье и Ренувье с необыкновенною силою выдвинули значение логической необходимости. Ее достаточно для оправдания свободного признания свободы. Но почему не привести еще аргументов из области морали, права и политики? На эти аргументы я указывал много раз; я не воспроизвожу их теперь, а только напоминаю о них. Они здесь уместны, потому что дело идет не только о выборе между двумя гипотезами, верными лишь для отвлеченного мышления, но о выборе между гипотезами, которые связаны с политикой, правом и моралью, а потому влияют

на всю нашу жизнь. Если одна из них — впрочем, предпочтительная и с чисто логической точки зрения, — обосновывает, кроме того, личное достоинство и право, верховную власть народа и политическую свободу, то не должны ли мы выбрать именно ее, так как за нее говорят самые лучшие и основательные соображения?

Идти далее в защите нашего выбора и бесполезно, и невозможно, потому что мы рискуем стать в противоречие с принципом, который он освящает. В самом деле, достаточно установить, что этот выбор не встречается с непреодолимыми препятствиями. Если же это так, то каждое сознание лишь путем свободного акта открывает и может открыть себе область знания, область морали и права, а также перспективы идеальной гражданской жизни.

IV.

Избрав философию свободы, мы возвращаемся тем самым в вопросе об определении *целей* ко взглядам XVIII века. Снова выступает на первый план рациональная форма гражданских и политических отношений, стремление согласовать свободу и справедливость. Первое из этих двух понятий, бесспорно, яснее второго. Показав выше, что свобода, достойная прогрессивного общества, подразумевает одновременно верховную власть народа и обеспечение от произвола, мы должны теперь попытаться выяснить, в чем состоит справедливость.

Сознаемся прежде всего, что в данном случае придется отказаться от точности, рискующей быть обманчивой. Человеческое сознание, видимо, стремится отыскать наилучшую концепцию справедливости. Но ничто не доказывает, что расширения, которые мы считаем в настоящее время правильным внести в ее традиционную концепцию, частью не были внушены мимолетным увлечением, от которого более глубокое размышление заставит отказаться, частью не оказались слишком узкими впоследствии. Осторожно относиться к будущему, смотреть на то немногое, что мы провидим, скорее как на указание, чем как на окончательную формулу, остерегаться необдуманных порывов и сетей эгоизма — такова главная обязанность каждого, кто подвергает пересмотру и критике идею справедливости.

Очевидно прежде всего, что недостаточно придать справедливости характер милосердия: это делали еще эклектики, экономисты и либералы. Они не говорили: не вступайте в область милосердия, если хотите быть справедливыми. Напротив, они настаивали на том, что справедливый должен быть сверх того и милосердным. Но если мило-

сердие является, таким образом, внешним и как бы чуждым справедливости, то отсюда вытекают два одинаково опасных последствия. Первое из них состоит в том, что милосердие кажется в нравственном отношении выше справедливости. Так как оно не обязательно, свободно и не составляет долга, то с ним и соединяется мысль о большей заслуге. Но если справедливость вместе со свободой должна быть идеалом обществ, нельзя допускать, чтобы нечто было выше нее, чтобы нечто казалось более прекрасным, благородным и великим. В ней одной должно сосредоточиться все: величие, благородство и красота. Второе последствие в том, что многие, находя уже достаточно трудным делать справедливое, или то, что они называют этим именем, откажутся быть милосердными. Сколько людей, в жизни которых милосердие не играет никакой роли, сколько сердец, в которые оно никогда не проникало! Справедливость же, как бы широко ее ни понимать, должна быть обязательной, иначе она перестанет быть справедливостью.

Отказываясь поставить на место справедливости милосердие, будем ли мы отожествлять их, всецело вкладывая, так сказать, милосердие в справедливость и, таким образом, сообщая обязательный характер наиболее великодушным порывам человеческой души? Это решение, по-видимому, предпочтительнее первого: вы жалуетесь на чрезмерную узость справедливости, прибавьте к ней все милосердие, и она получит достаточную широту. Да, но тогда справедливость лишится самой главной своей особенности. Она перестанет быть точно определенной, тогда как ее границы должны быть строго установлены, хотя и могут быть широки. Сказать: истинная справедливость есть милосердие, значит, отрицать справедливость; значит, окольным путем вернуться к тому пункту, которого достигли противники индивидуализма, виновники реакции, история которой очерчена в этой книге.

Остается, следовательно, ввести в справедливость не все милосердие, а лишь некоторую часть, некоторые его элементы. Но какая же часть, какие элементы милосердия должны быть внесены в справедливость и какие оставлены в стороне? Как можно решиться сказать: вот это должно быть обязательным, вот это может быть необязательным?

Разумеется, если существует способ такого разграничения (а мы думаем, что это так), то он должен легко изменяться в зависимости от времени, прогресса просвещения и постоянного стремления к совершенствованию воли. Понимание будущего окажется в этом отношении не совершенно тождественным с нашим пониманием. Вот почему я и сказал сейчас, что об этих вещах нужно говорить сдержанно и скромно, не мечтая произнести последнее слово. Констатировать этот столь трудно оспоримый факт не значит, впрочем, относиться

скептически к нашей идее справедливости, не значит пугаться или радоваться тому, что она «ограничена рекою». Это просто значит признать, что область, искони отведенную традиционной справедливости, окружают свободные пространства, где человеческое сознание делает постоянные завоевания. Чистая сущность справедливости не терпит от этого никакого изменения. Все, что считалось обязательным, остается таковым; а то, что вновь становится обязательным, было таковым раньше, чем мы это заметили. Видоизменения идеи справедливости в течение веков не могут дать скептикам тех аргументов, на какие они рассчитывают; повод для соблазна, оскорблявший Паскаля, устранен.

Возвратимся, однако, к только что определенно поставленному нами вопросу: где искать критерий, при помощи которого сознание в данный исторический момент устанавливает границу справедливого?

Можно ли сказать, что в каждую эпоху на этот счет слагается своего рода общее и согласное мнение? Такая возможность связана с многочисленными затруднениями. Прежде всего общее мнение может касаться лишь очень ограниченного числа вопросов. Сколько бы мы нашли их теперь, если бы только нашли? Какая моральная или социальная реформа не имеет врагов, особенно в массе, ленивой и косной? Затем, сколько времени необходимо для того, чтобы известное мнение считать действительно общим? Как различить периоды: тот, когда мнение только формируется; тот, когда оно начинает распространяться, и тот, когда оно настолько распространилось, что его с полным правом можно считать общим? Кроме того, не основательно ли поддерживать взгляд, что в данном случае избранное мыслящее меньшинство имеет очевидное преимущество перед массой и что это преимущество должно было бы быть признано? Но тогда необходимо оставить первую систему и обратиться ко второй.

Предположим, что избранные умы обладают правом указывать массе, какие действия, до сих пор считавшиеся проявлением милосердия, должны отныне считаться справедливыми. Избранные умы — какое неопределенное и эластическое выражение! Минуем, однако, это затруднение, которое, во всяком случае, имеет только преюдициальное значение. Но что произойдет, если между избранниками нет согласия? А ведь можно решительно утверждать, что в настоящее время до подобного согласия еще далеко. Ярким доказательством тому служит кризис, проявления которого мы отметили. Кто же будет разбирать несогласия? Кто будет судьей над судьями? Кроме того, назначить судей — не значит ли это всеобщее голосование заменить некоторого рода ограниченным и цензовым голосованием — если угодно, более просвещенным, но в то же время более склонным к предубеж-

дениям, охотнее облекаемым в форму какого-либо школьного тезиса, несомненно, менее независимым в своих впечатлениях, и притом как раз именно в то время, когда независимость служит как бы гарантией против более или менее предвзятых ухищрений диалектики?

Ни все, ни многие: значит, один? Такое решение, на первый взгляд, по крайней мере, кажется наиболее рискованным. Как можно довериться знаниям одного, когда нужно не ошибаться, ясно видеть и видеть все? Да и кому довериться? Не вступим ли мы этим путем вновь в область идей, от которых стремились освободиться? Не окажется ли руководитель совести, к которому мы должны будем отныне обращаться за ответом на вопрос, что следует считать справедливым, облеченным в силу самого своего положения, столь же реальной, абсолютной и отталкивающей властью, как власть папы сенсимонистов и позитивистов? Эта власть, не обязательная теоретически, была бы обязательна на практике. Когда мудрец, обязанный начертить карту и отметить границы области, занимаемой справедливостью, выполнит свое дело, то всякий, кто не будет следовать его указаниям, окажется несправедливым и, следовательно, виновным. Он нарушит главный долг индивидуума — делать существование общества возможным.

Если ни все, ни некоторые, ни один, то кто же? Каждый сам по себе? Справедливо то, что я чувствую, мыслю и объявляю таковым? Это решение мне нравится, и я считаю его безукоризненным, по крайней мере, в том смысле, что, раз я признаю себя обязанным, я действительно исполняю обязанность. Но если мне одному принадлежит право фиксировать границы справедливости и если я отнесу их слишком далеко, то другие, склонные довольствоваться малым, будут ли иметь право сказать в свою очередь: нет, справедливость не заходит так далеко, она останавливается там, где я сам останавливаюсь? Перед нами полнейшая моральная и социальная анархия, а вместе с тем очень много шансов на то, что *большинство* будет придерживаться узкой и убогой справедливости.

Существует ли еще какой-либо способ определить содержание идеи справедливости, кроме тех, которые мы только что разобрали?

Не следует забывать, что дело идет не о казуистических тонкостях, а, напротив, об установлении общих принципов, понятных для всех. Ввиду этого нет ничего особенно смелого в мысли, что люди, получившие надлежащее образование (которого до сих пор они были почти совершенно лишены), согласятся относительно содержания и значения идеи справедливости, если поставить ее в связь с другой идеей, завещанной нам XVIII веком: идеей о высоком достоинстве человеческой личности.

Справедливость будет состоять тогда в активном стремлении обеспечить моральным личностям действительное пользование правами, которые должны быть за ними предварительно признаны и которые можно свести к двум: *праву на существование* и *праву на культурное развитие*.

Справедливым гражданином будет тот, кто захочет (и не на словах только, а на деле) организовать социально-политические учреждения так, чтобы эти права были признаны принципиально и фактически обеспечены его согражданам. Справедливым обществом будет то, которое, состоя из справедливых граждан, добровольно и охотно создаст организацию для осуществления этого идеала и с тою же целью предоставит государству экономическую и моральную функции.

Мы возвращаемся, таким образом, ко взглядам XVIII века, но возвращаемся с более ясным пониманием природы и значения этих взглядов и (что важно для нашего времени) после *оправдания* применения того метода, которым XVIII век пользовался инстинктивно; после того, наконец, как было сделано не известное основателям индивидуализма капитальное различие между законным применением априоризма к определению целей и необходимым применением опыта к определению средств.

V.

Социально-политическое устройство, свято оберегающее справедливость, обеспечивает всем членам общества возможность пользоваться двумя вышеназванными правами. Но при помощи каких средств? Вот здесь-то и нужны положительные данные, значения которых мы и не отрицаем.

Социальная справедливость имеет две формы: отрицательную, которая обеспечивает людям свободное распоряжение самими собою, и положительную, которая помогает им в стремлении к свободе и совершенствованию. Она помогает им не случайно, вследствие чьего-либо доброго желания или в зависимости от чьих-либо удобств, а благодаря постоянному, правильному и обязательному для всех сотрудничеству. Именно эта сторона социальной справедливости особенно требует разъяснений.

Пусть, однако, от меня не ожидают ни подробного рассмотрения тех случаев, когда разумная и свободная воля людей должна способствовать наступлению царства добра, ни изучения способов ее вмешательства. Для этого понадобилась бы новая книга, совершенно от-

личная от нашей, которая ограничивается установлением принципов и лишь иллюстрирует их несколькими примерами. Поэтому я только вкратце покажу, какую роль должен играть здесь опыт для восполнения дела чистого разума.

Справедливость требует, чтобы все члены общества могли существовать — такова ее цель. Каково же должно быть средство для обеспечения каждому пропитания: должно ли оно обязательно состоять в налоге в пользу бедных, как он применяется в Англии, или в праве на труд, как его понимала демократическая школа 1848 года? Нет, *если опыт показывает, что эти средства не пригодны*. Возможно и обязательно только то, чтобы члены общества были обеспечены в средствах к жизни. Гораздо менее важно и ничуть не обязательно, чтобы это достигалось тем, а не иным способом. Об этом должны позаботиться экономисты и на основании точного знания фактов, их связи и взаимодействия дать формулу, не страдающую недостатками тех, которые они осуждают.

Справедливость требует, чтобы все члены общества получили интеллектуальную и моральную культуру — такова цель. Должно ли средство заключаться в установлении государственной морали и государственного обучения? Нет, раз свободные ассоциации и даже церкви, не нарушающие принципов гражданского общества, уже служат рассадниками элементарного образования и моральной культуры. Ничто не мешает этим ассоциациям и церквам выполнять целиком или отчасти задачу, налагаемую социальной справедливостью. Ничто не обязывает государство занять место этих церковных и светских ассоциаций. Ему достаточно вмешиваться там, где они не действуют, и организовать постоянное наблюдение за их деятельностью; установить форму этого наблюдения может оказаться затруднительным, но в принципе оно законно.

Угодно ли, наконец, еще пример? Так как установленные нами права личности могут быть обеспечены лишь ценою обременительных институтов, то следует ли пользоваться проводимыми нами различиями и в вопросе о налоге? Прогрессивный подоходный налог, если он не становится грабежом, не только не возбуждает никаких возражений с точки зрения чистой и абстрактной справедливости, но как будто заслуживает поощрения. Следует ли отсюда, что к нему нужно прибегать? Нет, если финансовая наука докажет, что он негоден; или если опыт обнаружит, что в данном политическом обществе прогрессивность налога становится орудием борьбы в руках партий. Ведь в конце концов важнее всего, чтобы государство имело средства для выполнения своих обязанностей перед обществом; а то, что оно получит день-

ги посредством налога или другим способом, — дело второстепенное. В данном случае опять-таки специалисты должны помочь приложению принципа, установленного философом.

Из этих примеров нетрудно понять, как примиряются права эмпирические и теоретические. Ошибка некоторых теоретиков состояла в том, что они предполагали обойтись без помощи опыта при определении средств для достижения целей и придавали совокупности произвольно намеченных средств величие и незыблемость принципа. Ошибка эмпириков состоит в том, что они, считая только свой метод пригодным для определения средств, думали обойтись без помощи теории при определении целей.

Поскольку государство обязано способствовать индивидуальному развитию своих членов, постольку же оно обязано уважать в них сложившуюся личность. Согласно классической формуле, вновь получающей все свое значение, свобода каждого не имеет тогда иной границы, кроме свободы другого. Отсюда — все те права индивидуума, которые предполагают невмешательство государства.

Эти права должны быть уважаемы до тех пор, пока они не противоречат двум главным функциям государства — моральной и экономической. Так, например, право гражданина распоряжаться самим собой не может доходить до отказа в приобщении к культуре себя самого или своих детей. Другой пример: совокупность прав, гарантированных и справедливо гарантированных на основании принципа свободы труда, не может служить помехой для всякого вмешательства государства с целью защиты слабого от угнетения сильного. Свобода ассоциаций, делающая все прочие свободы более плодотворными и драгоценными, не должна, в свою очередь, доходить до отрицания принадлежащей государству роли в деле защиты индивидуума от тирании самой ассоциации. В случае вероятного и желательного возрастания числа ассоциаций вмешательство государства в их жизнь должно будет все более и более увеличиваться ввиду необходимости предоставить членам ассоциаций известные гарантии против властных покушений сотоварищей.

Такова задача построенного на основании разума государства, если ее определять не для всякого общества, а для подобных нашему и взятых в данный исторический момент прогрессивных обществ. Эта задача, как мы видим, налагает на государство только *обязанности*. Если эти обязанности часто называли *правами*, то подобная ошибка объясняется требованиями полемики.

Государство должно было бороться за то, что называли его правом на обучение, потому что церковь и партии стремились сохра-

нить за собой исключительное руководительство умами. Точно так же если бы против экономической функции государства не существовало могущественной коалиции и страстного сопротивления, то о праве государства на вмешательство в отношения между трудом и капиталом не было бы и речи и дело шло бы лишь о его обязанностях к индивидуумам. Конфликт, в котором в наше время сталкиваются столько умов, не получил бы такой остроты, как теперь. Только моральная личность считалась бы обладающей правом и уполномоченной с целью реального осуществления своего права прибегать к помощи других личностей, составляющих вместе с нею замкнутое общество, называемое нацией.

VI.

Решение, смысл которого ясен из предыдущих страниц, не имеет примирительного характера, подобно решению, указанному выше. Чтобы выйти из затруднений, оно не прибегает к комбинированию различных систем, а скорее становится на точку зрения, устраняющую главнейшие из этих затруднений. Сказанное мы видим, например, по отношению к правам индивидуума и так называемым правам государства. Формула, к которой мы приходим, отличается и от различных социалистических формул, хотя бы даже последние отводили некоторое место индивидуальной свободе, и от формул экономистов, допускающих добровольную помощь частных лиц и одобряющих паллиативы вроде кооперативной ассоциации, участия в прибылях, пенсионных касс и т. п., но отрицающих всякое вмешательство закона и государства.

Наша формула отличается от социалистических формул тем, что она не устанавливает, подобно коллективизму, механического распределения богатства; тем, что подобно государственному социализму не обязывает государство быть предусмотрительным, активным и нравственным в интересах своих членов.

В государстве, как мы его понимаем, гражданин находит в своих согражданах поддержку для достижения личного совершенствования; но он должен стремиться к нему и собственными силами. Граждан нельзя фабриковать, как мебель, извне; для совершенного развития души нужен внутренний процесс. В условиях жизни, отвечающих только что изложенной нами гипотезе, гражданин не только будет участвовать в своем собственном формировании (что, согласно социалистической концепции, не обязательно и едва ли возможно), но, кроме того, будет принимать постоянное участие в жизни государства. Дейст-

вительно, моральная личность постоянно дает свое согласие обществу, часть которого она составляет. Она не создает его в физическом смысле слова, но создает его в моральном смысле. Таким образом, везде, где социалисты ставят естественную необходимость, мы ставим свободу; везде, где они призывают к принудительному вмешательству государства, мы ставим простое содействие. Даже там, где наши и их средства как будто совпадают, сходство чисто кажущееся.

В самом деле, разве нельзя сказать, что социалиста, в сущности, интересует только поверхность общественной жизни? Не стремится ли он просто к установлению прекрасного общественного порядка, безусловной внешней регулярности, мало интересуясь — как то доказывает его постоянное обращение к принуждению, к механической регламентации — сущностью вещей, сущностью душ? Между тем мы заботимся не о поверхности, не о том, какой внешний вид будет представлять общество, лишенное зол, столь многочисленных в настоящее время, а о сущности вещей, сущности душ.

Наша формула отличается также и от формулы, которой пользуются моралисты и экономисты, желая несколько смягчить вред конкуренции и прийти на помощь тем членам общества, которые находятся в явно унизительных условиях.

Эти экономисты отвергают вмешательство государства; если же и признают его поневоле, то употребляют чрезвычайные усилия для возможного ограничения сферы его деятельности. Мы, напротив того, допускаем вмешательство государства; мы признаем его в некоторых случаях благодетельным и даже обязательным. Эти экономисты и моралисты также по-своему довольствуются совершенно поверхностным взглядом на вещи. Они находят, что жизнь идет не так, как бы следовало, и ради ее *правильного ритма* соглашаются изредка на вмешательство государства; иногда же это происходит вследствие еще более низменной причины: чтобы заставить наиболее обеспеченных эгоистов застраховать себя от опасности, угрожающей им со стороны нищеты и ненависти остальных. Правильно понятый интерес, удовлетворение эстетического чувства, а для многих из них — настоятельные требования религиозного чувства — вот причины тех уступок, на которые соглашаются эти экономисты и моралисты.

Вмешательство государства, которое мы считаем необходимым, коренится исключительно в идее справедливости и в том чувстве, которое она порождает в человеческом сердце. С нашей точки зрения, не внешний, видимый всем порядок страдает, когда вследствие невмешательства государства происходят огромные экономические потери

или важные социальные несправедливости: нарушается моральный порядок, невидимый, внутренний, но священный.

Если мы настаиваем на этих различиях, то не из боязни слов и не для избежания какой-либо опасной для нас квалификации. Нет, мы поступаем так для того, чтобы рассеять двусмысленность, пагубную не столько для тех, кто становится ее жертвой, сколько для тех, кто ее поддерживает.

Нам казалось полезным установить (почему на последней странице не выразить мысль, которой проникнута вся эта книга?), что, помимо социализма, рекомендующего неприемлемые средства — беспредельную регламентацию и грубую силу; помимо убогих и бесплодных возражений, выставляемых против него индивидуализмом, потерявшим правильный путь; помимо государственного социализма, этой детской попытки примирить принципы, исключающие друг друга, этого наивного возвращения к идее просвещенного деспотизма, которая имела лишь переходное значение и была справедливо дискредитирована, найдется место для возвышенной доктрины, совершенно мирной, либеральной и прогрессивной: для индивидуализма, действительно заслуживающего это название. Конечно, это не новая доктрина, потому что она идет от XVIII века и французской революции; но она в некоторых отношениях возобновлена, а в других дополнена и в таком виде одна только способна просветить и успокоить множество искренних людей, мятущихся в мучительных сомнениях.

Анри Мишель

ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА

Критический опыт истории социальных
и политических теорий во Франции
со времени революции

Выпускающий редактор серии *Е. Попова*
Корректор *Е. Макеева*
Оформление серии *В. Коршунов*
Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 46,4. Уч.-изд. л. 31,2. Тираж 1000 экз.
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5, стр. 2

Отпечатано в ГУП ППП «Типография „Наука“»
121099 Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-91129-012-X